COĞRAFYANIN ANARŞİST KÖKLERİ

MEKANSAL ÖZGÜRLEŞMEYE DOĞRU

SIMON SPRINGER

TÜRKÇESİ: BURAK ESEN





Simon Springer

Kanada'nın Victoria Üniversitesi'nde coğrafya bölümünde doçent olan Simon Springer, Violent Neoliberalism: Development, Discourse, and Dispossession in Cambodia (Şiddetli Neoliberalizm: Kamboçya'da Kalkınma, Söylem ve Mülksüzleştirme) ve Cambodia's Neoliberal Order: Violence, Authoritarianism, and the Contestation of Public Space (Kamboçya'nın Neoliberal Düzeni: Şiddet, Yetkecilik ve Kamusal Mekanda Çekişme) kitaplarının yazarıdır, ayrıca The Handbook of Neoliberalism (Neoliberalizm Rehberi), The Handbook of Contemporary Cambodia (Çağdaş Kamboçya Rehberi), The Radicalization of Pedagogy: Anarchism, Geography, ve the Spirit of Revolt (Eğitimbilimin Radikalleşmesi: Anarşizm, Coğrafya ve İsyanın Ruhu) kitaplarının editörleri arasındadır.

Sosyal Bilimler Dizisi-18
Özgün adı: The Anarchist Roots of Geography Toward Spatial Emancipation
Sümer Yayıncılık-2018
Editör: Sümer yayıncılık
Çevirmen: Burak Esen
Kapak Tasarım ve Sayfa Düzeni: Sümer Yayıncılık
ISBN: 978-605-84698-9-1
Birinci Baskı: Mayıs 2018
Sertifika No:17315
Baskı ve Cilt: Berdan Matbaacılık
Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 239
Topkapı, İstanbul
Tel: 0 212 613 11 12
Sertifika No:12491
Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Hüseyin Ağa Mah. İstiklal Cad. No: 36/1
Kat: 5 D: 24 Küçük Han Beyoğlu/İstanbul
Tel: 0 212 251 62 27
www.sumeryayincilik.com
sumeryayincilik@yahoo.com.tr

Coğrafyanın Anarşist Kökleri

Mekansal Özgürleşmeye Doğru

Simon Springer

TEŞEKKÜR

Her şeyden önce güzel aileme teşekkür ediyorum. Marni'yle beraberliğimiz neredeyse yirmi yıla merdiven dayadı ve daha muhteşem, daha sabırlı, daha sevgi dolu bir eş hayal etmem mümkün değil. Varlığının her zerresi ve bana sunduğun her şey için çok teşekkürler. Aşkımız o kadar aydınlık katıyor ki hayatıma. Çocuklarım Solina, Odin ve Tyr, en önemli öğretmenlerim, her gün benimle paylaştıkları muazzam bilgelikten onur duyuyorum. Her biriniz tek tek, hayatın anlamı sorusunun yanıtısınız. Babanız olmanın ne büyük şans olduğunu anlatamam. Annem, babam, kardeşim Steve, tökezlediğimde, düştüğümde, ayağa kalktığımda her daim oradaydılar. Tanığım olduğunuz için, ihtiyaç duyduğumda yanımda olduğunuz için, başarılı olduğumda benim için orada olduğunuz için teşekkürler. Hepinizi çok seviyorum.

Esin ve eleştirilerini esirgemeyen, bana feraset kazandıran, aşağıda adını andığım herkese teşekkürler: Maleea Acker, Clara Ang, Allan Antliff, Ian Baird, Karen Bakker, Adam J. Barker, Gerónimo Barrera de la Torre, Lawrence Berg, Patrick Bigger, Kean Birch, Comrade Black, Nick Blomley, Renata Blumberg, Seb Bonet, Arden Duncan Bonokoski, Katherine Brickell, Graeme Bristol, Gavin Brown, Ian Bruff, Tim Bunnell, Lindsay Chase, Heather Chi, Chengying Chua, Nathan Clough, Olivia Coelho, Jesse Cohn, Mat Coleman, Rosemary-Claire Collard, Francis Leo Collins, Adam Cooper, Nick Crane, Tim Cresswell, Julie Cupples, Sarah de Leeuw, Kevin DeJesus, Jess Dempsey, Chris Dixon, Mark Drifter, Jordan Engel, Salvatore Engel-DiMauro, Nezihe BaŞak Ergin, Fabrizio Eva, Julian Evans, Kathy Ferguson, Jeff Ferrell, Federico Ferretti, Guil Figgins, Chris Fortney, Taro Futamura, Levi Gahman, Janice Gan, Jamie Gillen, Alexandre Gillet, Jim Glassman, Anne Godlewska, Peter Goheen, Gaston Gordillo, Uri Gordon, Gill Green, Derek Gregory, Carl Grundy-Warr, Tess Guiney, Jutta Gutberlet, David Harvey, Steve Herbet, Nik

Heynen, Doug Hill, Shana Hirsch, Elaine Ho, Peter Holland, Anthony Ince, Merv Jefferies, Louise Johnson, Ali Jones, John Paul Jones III, Reece Jones, Nathan Jun, Mat Keel, Andrew Kent, Boon Kian, Nicholas Kiersey, Paul Kingsbury, Audrey Kobayashi, Sara Koopman, Perry Kwok, Wendy Larner, Evelyne Laurin, Ben Lawrence, Victoria Lawson, Philippe Le Billon, Tian Lee, Carmelita Leow, Anthony Levenda, Shaun Lin, Martin Locret-Collet, Shawna Low, Nicholas Lynch, Minelle Mahtani, Kelvin Mason, Margo Matwychuk, Emma Mawdsley, Tyler McCreary, Martha McMahon, Andy McQuade, Nick Megoran, Jayme Melrose, Vanessa Sloan Morgan, Pamela Moss, Adrian Nel, Etienne Nel, Catherine Nolin, Jo Norcup, Robert Oprisko, Cam Owens, Shiri Pasternak, Jamie Peck, Richard Peet, Philippe Pelletier, Jenny Pickerill, Mark Purcell, Barry Riddell, Toby Rollo, Heather Rosenfeld, Reuben Rose-Redwood, Duane Rousselle, James Rowe, Samuel Rufat, James C. Scott, Jo Sharp, David Shulman, James Sidaway, Antonio Sobreira, Maral Sotoudehnia, Marcelo Lopes de Souza, Matt Sparke, Chris Strother, Erik Taje, Serene Tham, Eliot Tretter, Michael Truscello, Ebru Ustundag, Ophélie Véron, Nave Wald, Donni Wang, Guoyuan Wee, Chris Wilbert, Colin Williams, Ian Williams, Abbey Willis, David Murakami Wood, Patricia Wood, Keith Woodward, Takashi Yamazaki, Lou Yanjie, Henry Yeung, Ming Li Yong. Elbette unuttuklarım var, üzgünüm, size de müteşekkirim!

Bu kitabın ilk taslağına harikulade, zorlayıcı, cesaretlendirici ve feraset dolu yorumlar yapan Richard J. White ve Jim McLaughlin'e çok ama çok teşekkür ediyorum. Bu tasarıya inandığı ve sonuna kadar rehberlik ettiği için Jason Weidemann'a teşekkürler. Kılı kırk yaran gözü için Holly Monteith'e, düzeltiye el attığı için David Fideler'a, dizini hazırlayan Lisa Rivero'ya teşekkürler. Son olarak, kitabın bir an önce hazırlanması için akla gelebilecek her türlü ayrıntıyla ilgili destek veren Jennifer Mateer'e çok teşekkür ederim. Bu kitap Toplumsal ve Beşeri Bilimler Araştırma Konseyi Feraset Geliştirme Desteği sayesinde (Award Number 430-2014-00644) hazırlandı.

Kitabı oluşturan bölümlerin daha eski biçimleri, tam halleri ya da kısımları başka yayın organlarında yer almıştır. Bunlar için sırasıyla kaynakça şu şekildedir:

Birinci bölümün daha eski bir biçimi: "Anarchism and Geography: A Brief Genealogy of Anarchist Geographies," Geography Compass 7, no. 1 (2012): 46–60.

İkinci bölümün daha eski bir biçimi: "Anarchism! What Geography Still Ought to Be," Antipode: A Radical Journal of Geography 44, no. 5 (2012): 1605–24.

Üçüncü bölüm*: "Why a Radical Geography Must Be Anarchist," Dialogues in Human Geography 4, no. 3 (2014): 249–70; doi:10.1177/2043820614540851.

Dördüncü bölümün kimi kısımları: "Public Space as Emancipation: Meditations on Anarchism, Radical Democracy, Neoliberalism, and Violence," Antipode: A Radical Journal of Geography 43, no. 2 (2011): 525–62.

Beşinci bölümün kimi kısımları: "War and Pieces," Space and Polity 18, no. 1 (2014): 85–96.

Altıncı bölümün daha eski bir biçimi: "Human Geography without Hierarchy," Progress in Human Geography 38, no. 3 (2014): 402–19; doi:10.1177/0309132513508208.

(*) Üçüncü bölüm ayrıca Cogito dergisinin 84. sayısında (Güz 2016) Erkan Ünal'ın çevirisiyle Türkçe olarak da yayımlanmıştır. (ç.n.)

Marni'ye
Aşkınla tanıdım güzelliği

Polisin, yargının, jandarmanın ve askerin desteğini arkasına almış eski düzen sapasağlam durmuyor muydu aynı şu eski Bastille kalesi gibi; ateşe hazır topların dizildiği yüksek duvarları önünde toplaşmış silahsız insanlara sorsan zapt edilemezdi o da. Çok sürmedi, kurulu düzenin kağıttan kaplan olduğu ortaya çıktı. Tek bir gözü kara eylem yetti koca idari mekanizmayı üç günde altüst etmeye, koca devi zangır zangır titretmeye.

Pyotr Kropotkin, *İsyanın Ruhu*

İçindekiler

Giriş

Güzelleşelim: Devi Titretelim

Güzellik ne olduğumuz üzerinden tanımlanmazsa kavramın kendisi bize düşman olup çıkar. Ne diye örneği olamayacağımız bir ölçünün, yaşama geçiremeyeceğimiz bir ülkünün gölgesinde çürüyelim ki? Anlamın kendine özgü dilini çözünce -ki başkasının hayatıdır bu, olduğu haliyle bağrımıza basıp keyfini çıkarabilince göreceğiz güzelliği.

İşi Geçmişler Kolektifi

Güzelleşelim ki hayatımız da güzelleşsin!

Élisée Reclus

Anarşizmin O Güzel Coğrafyaları

Birkaç yıl önce Gerry Kearns (2009b, 58) şöyle yazmıştı: "Kabul edelim, coğrafya alanında anarşist çalışma diye gösterilecek tek satır yok, hep beklenti hep umut." Tek cümleyle, bu kitabın değiştirmeye çalıştığı şey işte bu. Coğrafyacılar aşırı uzundur anarşizme, anarşizmin heybesinde taşıdığı güzel praksise sırtlarını dönmüş durumda. Bu kitapla anarşist çalışmaları tekrar coğrafya haritasının tam göbeğine yerleştirmeyi amaçlıyorum. Daha yerinde bir deyişle, okura coğrafyanın hiçbir zaman, hiçbir şekilde tek bir plan ya da eksenle yetinmediğini, bu tür bir arzuya hiç kapılmadığını hatırlatmaya çalışıyorum. Anarşist bir coğrafya yaklaşımı, güç kazanmanın da özgürleşmenin de kuram ve uygulama arasında hareket eden yansımalı adacıklar olarak mümkün olduğu kısmi, parçalı ve üst üste binen dünyalara kucak açar.

Bu olanaklılık ruhuna uygun olarak, ayrıca 1960 sonları ve 1970 başları arasında pek tutulur olan Marksist dönemece henüz epey vakit varken, köktenci (radical) coğrafyanın başat biçimini oluşturan şey, bir dolu eleştirel bilimsel yöne ayrılan ve pusulasını tek bir yöne sabitlemekten oldum olası kaçınan anarşist coğrafyalardı. Marksistlerin coğrafyaya damga vurmalarına bir yüzyıl varken bilim camiasının çok saygı duyulan üyeleri arasında yer alan anarşistler Pyotr Kropotkin ve Élisée Reclus, coğrafi düşüncenin gelişimine ciddi katkılarda bulundular (Clark 2009; Kearns 2009b). Her ikisi de parlak ve ünlü, bilimsel keşifleri ve bilimsel başarılarıyla isim yapmış düşünürlerdi. Reclus 1892 yılında saygın Paris Coğrafya Derneği altın madalyasına layık görülmüş, iki yıl sonra da Brüksel Üniversitesi karşılaştırmalı coğrafya kürsüsünün başına getirilmişti (Fleming 1988), Kropotkin ise Emperyal Rus Coğrafya Topluluğu ve İngiliz Bilim Derneği üyeliğine davet edilmiş, hatta 1896 yılında Cambridge Üniversitesinden daimi profesörlük teklifi almıştı. Kropotkin Cambridge'den gelen teklifi, siyasi duruşunu bir yana bırakmasını gerektirdiği için reddetmişti (Morris 2003). Reclus Paris Komünüyle ilişkisinden dolayı 1871 yılında Fransa'dan daimi olarak sürüldü, cezası daha sonra 10 yıla indirildi, 1879'da ise genel aftan yararlanarak ülkeye tekrar giriş yaptı (Clark ve Martin 2004). Bu arada, Kropotkin yıkıcı siyasi eylemlerinden dolayı 1874 yılında St. Petersburg'da hapse atıldı, ancak 1876 yılında firar ederek yaşadığı ülkeye kaçtı. 1882 yılında, bu defa Uluslararası Emekçiler Birliğiyle ilişkileri nedeniyle Fransız yetkilileri tarafından tutuklandı, dört yıl sonra serbest bırakılan Kropotkin siyasi eylemliliğini aynı şekilde sürdürdü (Morris 2003). Yani ikisi de siyasi yükümlülüklerini hiçbir şekilde terk etmediler. Anarşizm çağrılarının susturulmasına izin vermedikleri gibi anarşizmin her fırsatta kötülenmesine aynı kuvvetle karşı koydular. Bu iki gözü kara siyasi düşünürün fikirleri coğrafya alanında kalıcı izler bıraktı; günümüzde coğrafi düşünceye katkılarından çok

anarşizm ekseninde biliniyor olsalar da, bu iki alanın esasen birbirinden ayrılamayacağı da söylenebilir. Kropotkin de Reclus da siyaset ve diğer çalışmaları arasında fark görmedi, aksine coğrafya yaklaşımlarına canlılık kazandıran şey, bilimsel anlayışlarını güzel ve eşsiz bir yaratıcılıkla besleyen anarşist fikirlere bağlılıkları oldu.

Anlaşıldığı üzere bu kitabın anarşist coğrafyalar adına ilk yaylım ateşi olarak görülmemesi, aksine alanın köktenci köklerine dönme girişimi olarak okunması yerinde olur. Coğrafyanın geçmişinde Halford Mackinder'ın kolonyal dürtülere batmış jeopolitiğinden tutun (Kearns 2009a) Friedrich Ratzel'ın toplumsal Darwincilikle bezeli Lebensraum* görüşüne ya da Ellen Churchill Semple'ın çevresel belirlenimciliğindeki ırkçılığa kadar (Smith 1986; Keighren 2010) türlü çeşit rezil fikir bulunsa da, ben bu bozuk temeller üzerine kat çıkma niyetinde değilim. Aksine, mekansal özgürleşme vaadinden ve anarşist bir coğrafyanın ateşini tekrar yakarak umudu gerçeğe dönüştürebileceğimiz fikrinden bahsedeceğim. Demem o ki, bu kitap gündelik deneyimlerimizin her köşesine sinmiş isyancı coğrafyalara dair bir tartışma açarak köktenci, köksapsal (rhizomatic) bir olanaklılık ve özgürlük siyasetinin zeminini hazırlıyor. Anarşist coğrafyaları özerk varlıklar arasında sıradüzensiz bağlantılar kurulmasına imkan tanıyan, egemen şiddete, önceden saptanmış düzgülere (norm) ve verili aidiyet kategorilerine karşı dayanışmanın gönüllü olarak örgütlendiği, çiçek dürbününden görülen mekansallıklar olarak kabul ettiğimizde, imkansızı talep etme kapasitesine sahip köktenci bir siyasi tahayyül var ettik demektir. İnsanın bu gezegendeki yerine dair hikayesi mekanda ve mekan boyunca giriştiği deneylerden oluşuyor; süregelen örgütlenme deneylerinin yeni yeni yerine geçmeye başlayan bu durağanlık ve denetim, varkalımımıza yönelik bir hakaret değilse ne o halde? Bir dolu yol yordamdan yalnızca birini gözeten tekil

(*) Alm., yaşam alanı. Ratzel kavramı ilk kez 1897 yılında, Siyasi Coğrafya adlı eserinde kullanır. (ç.n.)

ontolojik tarzların yaptığı, coğrafyayı reddetmekten başka bir şey değil; zira bunlar mekansalı, zamansallığa derinlemesine bağlı, süregelen ve değişken bir küme olarak kavramayı beceremiyorlar. Daha da kötüsü, böylesi durgun fikirler seçkin bir azınlığın dar görüşlü çıkarlarının dümen suyuna girip topluca mahvımıza sebep olma tehlikesi barındırıyorlar. Dünyamızla ve esasen birbirimizle yeni ilişkiler geliştirmemiz gerekiyor. Coğrafyalarımıza biraz anarşizm katıştıralım; bekleyiş siyasetini, değişim için seçilmiş liderlerin buyruklarını beklemeyi bir kenara bırakalım, şimdi ve burada doğrudan eylem yoluyla yeni karşılıklı yardımlaşma olanakları doğuran bir isyan ruhunu çıkaralım şişesinden. Zaten anarşizm de, güncel siyasete ve kendileriyle bağlantılı mekan düzenlemelerine egemen olan yetkeci kurumların, mülkiyet ilişkilerinin ve kavga dövüşten başka şey bilmeyen jeopolitiğin karşısına dikilen, kemikleşmiş dünyadalık ve dünyayı anlama tarzlarını değiştirmek üzere dur durak bilmeden evrimleşen bir coğrafi uzkurgulama (prefiguration) süreci olarak anlaşılır. Bizleri devletçiliğe, kapitalizme, toplumsal cinsiyet hakimiyetine, heteronormatifliğe, ırksal baskıya, türcülüğe ve emperyalizme zincirlemiş, çürüyen, gudubet, köhne sıradüzen coğrafyalarını kabullenemeyiz artık. Olmaz, coğrafya güzelleşmek zorunda; güzelleşsin, her bir zerresi özgürlüğe çevirsin yüzünü.

Evrensel Coğrafyadan İlişkisel Mekana

Coğrafi düşüncenin pusulasını anarşist olasılık ufuklarına çevirmek gerektiği savım Kropotkin ve Reclus'den epey besleniyor. Alandaki, bizim de tanıklık ettiğimiz "ilişkisel dönemeçte" ciddi yankılarını bulabileceğimiz Reclus'nün "evrensel coğrafya" kavramı en önemli ilham kaynaklarımdan birini oluşturuyor (Reclus 1894; Jones 2009). Keza Kropotkin'in, işbirliğine ve karşılıklılığa dayalı, "müştereklere" yönelik güncel ilgiyle de epey örtüşen "karşılıklı yardımlaşma" tezi de bir diğer ana esin kaynağım. Kitap boyunca tartışacağım savı şöyle özetleyebilirim; coğrafyanın kuramda ve uygu-

lamada anarşizmle yeniden ilişkiye sokulması bizi devletçi, kapitalist, ırkçı, cinsiyetçi ve emperyalist fikirlere hapseden zincirleri kırma olasılığına daha çok yaklaştırır. Kropotkin'in inanmamızı sağladığı üzere, devi zangır zangır titreteceksek ona uyanık olduğumuzu, daha önemlisi coğrafi tarzlarının farkında olduğumuzu, bunların da icabına bakılacağını kanıtlamamız gerekiyor. Evrensel bir coğrafyanın ilişkisel mekanları boyunca ve karşılıklı yardımlaşmaya yönelik müşterek ilgi sayesinde birbirimizle kurduğumuz bağlar en önemli kaynağımız. Paul Routledge'ın öne sürdüğü gibi, "ilişkisel etik konumsallıklar haysiyet, öz belirlenim ve güç kazanma hedeflerinden taraf olmalı, aynı zamanda da işbirliği içine giren her türlü "biz", çoklu kişisel dünyalar gösterisi ve karmaş dolaş bir iktidar ilişkileri ağı oluşturduğunu kabul etmeli. ... [İlişkisel etik] ortak keşif ve birbirini tanıma süreciyle gelen dayanışmayla ilgili bir şey" (Routledge 2009a, 88-89). Bu bağlantıyı ayırt ettiğimizde hepimizin önem taşıdığına, hepimizin içkinliğin güzelliğinden pay aldığına dair estetik bir farkındalık yaşıyoruz. Güzellik kapasitemizi fark etmekle derman kazanıyor, daha iyi bir dünya arzumuzun olanaklarıyla beslenen yepyeni bir şeyin tohumunu buluyoruz içimizde.

Beşeri coğrafyacılar son yıllarda mekanın ve onu oluşturan etmen çokluğunun "ilişkisel bir küme" olarak görülüp görülemeyeceğine dair ciddi ciddi kafa yormaya başladılar (Anderson ve McFarlane 2011; Wood 2013). Bu yeni filizlenen kuramı özelikle Doreen Massey'in For Space (Mekan İçin) adlı çığır açan kitabına borçluyuz (Massey 2005, 59). Massey burada "mekanın açık, çoklu ve ilişkisel, tamamlanmamış ve her daim oluşa gelen bir şey olarak kavramlaştırılmasının tarihin açıklığı için, böylelikle de siyasetin olanaklılığı için ön şart olduğunu" savunuyor. Buradan hareketle ilişkisel mekan kavramının, mekanlar arasında ve mekandan mekana tek bir bağ ile ya da göz önündeki birleşimlerle sınırlı olmayan bağlantıların var olduğu fikrine işaret ettiğini söyleyebiliriz. İlişkisel mekan kavramı mekanı, yaşamın evirilen dansı de-

vam ettikçe failler, olgular ve fikirler arasında devam eden, karşılıklı alışverişlerin de sürüp gittiği karmaşık ve tekrarlamalı bir küme olarak düşünmeye teşvik eder. Ash Amin'in (2007) açıklamasına göre ilişkisellik "değişken mekansal genleşme, karşılıklı bağımlılık ve akış süreçlerinin sosyo-mekansal evrim ve değişim yörüngelerini oluştukları yerde nasıl bir araya getirdiğine" atıfta bulunur. Bunun sonucunda meydana gelen şey,

> *yerelin küresel, yerin mekan, tarihin eşanlılık ve akış, küçük ölçeğin büyük ölçek, yakının uzak tarafından basitçe yerinden edilmesi değildir. Aksine uzağın ve yakının, sanalın ve maddinin, varlığın ve yokluğun, akışın ve durgunluğun incelikli bir biçimde bir araya getirilerek tek bir ontolojik düzleme yerleştirilmesidir. (103)*

İlişkisel düşünmek aynı anda zaman ve mekan arasında bağlantı olduğunda ısrar etmek ve hiçbir yerin mekanın geniş kapsamlı anlatısının dışında kalmadığını kabul etmek anlamına gelir (Massey 2005). Bu bakış açısına göre mekan bir şey gelip onu içeriklendirsin diye bekleyen boş bir kap değildir, aksine her daim ve öteden beri iki anlamda da içerikle doludur; hem isim olarak somut madde anlamında hem fiil olarak önem taşıma anlamında. İlişkisel mekan aynı zamanda "ilişkiler"in ne anlama geldiği sorusuyla, doğalarıyla ve yine çok hayati bir konuyla daha, yani iktidar meseleleriyle nasıl ilişkilendikleriyle meşgul olmaya çalışır (Massey 2004). İlişkisel coğrafya, kısaca ifade etmeye çalışırsak, son derece karmaşık ve durmadan değişen bir oluş sürecindeki dünyayı anlamlandırma girişimidir. İlişkisel mekan bir taraftan da duygudaşlık çemberimizi genişletme ve iktidar manzaralarını sağlamlaştırılmış dayanışma bağları üzerinden yeniden düzenleme yönünde geniş olanaklara sahip bir siyasete işaret eder. Dolayısıyla mekan yalnızca oluşmakla değil, en yetkin siyasi biçiminde düşünürsek, güzelleşmekle ilgilidir. İşte tam da bu güzellikten yola çıkarak Reclus'nün epey yaşını başını almış

evrensel coğrafya kuramıyla bağlantı kurmayı akledebiliriz.

Reclus, The Earth and Its Inhabitants: The Universal Geography (Dünya ve Sakinleri: Evrensel Coğrafya) adlı kapsamlı eserinde insanların yeryüzünü kardeşçe paylaşmaları ve herhangi bir kültürün üstünlük iddiasını toplu halde reddetmeleri gerektiği fikrini canla başla savundu. Bu kuşkusuz iyimser bir görüş; kaldı ki günümüzün postkolonyal, postyapısalcı gözlükleriyle baktığımızda, "evrensel" kavramı pek de hoş tatlar barındırmıyor. Reclus'nün anlayışı kaçınılmaz olarak on dokuzuncu yüzyıl Avrupa felsefesinin sınırları içinde geziniyordu, bununla birlikte Federico Ferretti'ye bakılacak olursa Reclus'nün evrensellik anlayışı "zorunlu bir özümlemenin (assimiliation) ya da sabit evrim sürecinin onaylanması anlamına gelmiyordu; daha çok 'işbirliği' ve 'özgür federasyon' ilkelerinin gezegen sathına yayılması umudunun ifadesiydi" (Ferretti 2013, 1352). Dolayısıyla Reclus'nün çalışmasını o dönemde Avrupa'yı sarmış kolonyalist ve ırkçı söylemlere alternatif geliştirme girişimi olarak görmek de önemli. Öyleyse Reclus'nün çalışmasında olanaklılık siyasetinin, itici gücünü bağlantının ya da ilişkiselliğin oluşturduğu erken görünümlerinden birini bulduğumuzu söyleyebiliriz. Coğrafyanın içinde bulunduğu mevcut ilişkisel dönemece kıyasla dilin çok farklı ve çok daha az incelikli olduğu doğru olmakla birlikte, daha geniş kapsamlı bir duygudaş (empathetic) ufuk adına mekanda birleşimler oluşturmaya yönelik duyarlılık büyük oranda aynıydı. Reclus kendini insanlarla sınırlandırmadığı, insan ve biyosfer arasında denge ve eşitliğin tesisini hedef alan bütünsel bir çevre insan ilişkisini ön plana çıkaran kapsamlı bir bakış açısına sahip olduğu için, onun fikirleriyle ilişkisel düşünce arasında başka benzerlikler de bulunabilir. Kropotkin de insan, bitki ve hayvanlar arasındaki, insanın yaşam ağına sarıp sarmalanmışlığını ortaya koyan ortak yaşam ilişkilerini incelediği Karşılıklı Yardımlaşma: Evrimin Bir Faktörü adlı şaheserinde benzer görüşler savundu (Dugatkin 2011). Her ikisi de insanı hayali bir sıradüzenin en tepesine oturtan upu-

zun Batı düşünce geleneğinin tam aksi istikametinde hareket ediyor, coğrafyadaki ilişkisel dönemeçle birlikte ortaya çıkan bağlanırlık savlarında, yine alanda kendilerine önemli yer bulan duygu ve duygulanım kuramları, melez coğrafyalar ve temsil ötesi kuram gibi diğer çağdaş fikirlerde akislerini enikonu hissettiğimiz bir konumda yer alıyordu (Anderson 2006; Pile 2009; Whatmore 2002; Thrift 2007).

Reclus'nün coğrafyası kuşkusuz anarşistti; hayatını da ilişkisel düşünüş biçimini açıkça ortaya koyacak şekilde anarşist fikirlerin önemine ve uygulanabilirliğine dair farkındalığı artırmaya adadı. Karar alım sürecinin seçkinlerin zorla kendilerine ayırdığı bir alan olmasından ya da manasız ve siyaset dışı bir yöntem olan oylamaya indirgenmesindense, gönüllü birlikler ve köktenci demokrasi vasıtasıyla yönlendirileceği merkezsiz bir iktidar biçimini savundu (Reclus, tarihsiz). Yerel çerçevenin ötesine geçerek, iktidara doğrudan erişimin konumlanmışlığıyla daha geniş bir anlamda dünyaya aidiyet hissi arasında ilişkisel bir bağ bulunduğunu ortaya koyan topluluklar arası özgür federasyonlar mefhumuna büyük değer atfetti (Clark ve Martin 2004). Reclus'ye göre anarşistlerin çevrelerini kendileri gibi yaşama ve eyleme kararı almış insanlarla peyderpey doldurarak dayatılmış ya da peşin hükümlü fikirlerden özgürleşmeye çalışmaları gerekiyordu. Böylelikle Carl Boggs'un (Boggs 1977), peşinde koşulan gelecekteki toplumun yansımaları olarak bugün yaşama geçirilen toplumsal ilişki biçimlerini ve örgütlenme tarzlarını ifade etmek üzere ortaya attığı, günümüzde anarşist çalışmalarda çokça atıfta bulunulan uzkurgucu siyaset (prefigurative politics) fikrini de o zaman ima etmiş oluyordu. Uzkurgulama, kısaca söylersek, "eskinin kabuğu içinde yeni bir toplumu" şimdi ve burada inşa ederek ülkülerimize biçim kazandırmaya uğraşan bir amaçlar ve araçlar yığılımıdır (Ince 2012). Reclus'ye göre bu siyaset, nihayetinde Reclus'nün büyük bir şevkle arzu ettiği evrensel coğrafyanın "büyük kardeşlik toplumuna" dönüşecek olan "küçük, sevgi

dolu ve zeki toplumlar vasıtasıyla" mümkün oldu (Fleming 1988). Yani Reclus, anarşist kuramda ve uygulamada ortak ilgi ve hedeflerin bir araya getirdiği grupları anlatmak üzere kullanılan yakınlık (affinity) grupları kavramı bağlamında ele alınan bir düşünceyi, kişisel ve toplumsal dönüşümlerin birbirlerine derinden bağlı olduğu düşüncesini ileri sürüyordu (Clark 2013). Başka bir deyişle Reclus, dolaysız bağlamla daha geniş kapsamlı toplumsal çerçeve arasında bir bağlantı tasavvur eden tartışmasız bir coğrafi imgelem benimseyerek ilişkisel bir müşterekler anlayışı geliştiriyordu.

Karşılıklı Yardımlaşma Olarak Müştereklerin Tekrar Talep Edilmesi

Müşterekler fikri kaynakların ve toprağın ortaklaşa kullanımını anlatır; yani topluluklar ya da kişiler topladıklarını, yetiştirdiklerini, yarattıklarını paylaşırlar. Başka bir ifadeyle, kaynaklar ve toprak düpedüz herkese aittir. Yazılı tarih öncesinde dünyada on binlerce yıl süren bir evrensel müşterekler durumu yaşandığı düşünülür. Müştereklerin ortak yaşamlı dengesinin bugün tanık olduğumuz eşitsiz kapitalist ilişkilere dönüşümü ancak insanların özel mülkiyet talepleriyle, yani çitleme ya da ilkel birikim olarak bilinen süreçle mümkün oldu (Marx [1867] 1976). Tarımsal değişim süreçleriyle insanlar ortaklaşa ellerinde tuttukları topraklardan sürülüp ücretli emeğe zorlanarak özyeterliliklerini kaybettiler. Başkalarıyla ve dünyamızla ilişkilerimizin bütün çerçevesi çarpıcı bir dönüşüm geçirdi; şiddeti tekeline alarak sınıfsal ayrıcalıkları pekiştirme aracı haline gelecek, kapitalizmle uygun adım evrilen devletin çanak tuttuğu kar odaklı rekabet anlayışı işbirliğinin yerini aldı (Bakunin [1882] 2010; Kropotkin 1897). Lev Tolstoy'a ([1900] 2004, 30, 32) bakılırsa,

tarih toprak mülkiyetinin, ekicinin toprak kullanım hakkını daha sağlam bir güvenceye kavuşturmaya yönelik temennilerden dolayı değil, fatihler tarafından ortak arazilere el konması ve bu toprakların kendilerine hizmet edenlere dağıtılması sonucun-

da ortaya çıktığını gösteriyor. ... İşçilerin emeklerinin meyvesi haksızca ve şiddetle ellerinden alınıyor, üstüne üstlük yasa devreye girerek işçilerden haksızca ve şiddetle koparılan bu ürünlerin onları zorla alanların mutlak mülkiyeti olduğunu ilan ediyor.

Kropotkin'in Karşılıklı Yardımlaşma ile giriştiği tasarının amaçlarından biri ve aslına bakılırsa kitabın çıkış noktası, "en iyi durumdakinin varlığını sürdürmesi" ve "herkesin herkese karşı [mücadelesi]" gibi, sermaye birikimi fikrinin temelini oluşturan sözde Darwinci savlara karşı deliller getirmekti. Kropotkin bu tür fikirlerin Darwin'in tasarısını yanlış aksettirdiğini görüyor, bu yüzden de evrim sürecinin bireylerin sınırlı kaynaklar için doğrudan mücadelesi kadar organizmalarla çevreleri arasındaki işbirliği tarafından da belirlendiğini açıkça göstermeyi hedefliyordu; bu görüşünün siyaset alanı kadar biyoloji için de geçerli olduğu kanaatindeydi (Kropotkin [1902] 2008; Dugatkin 2011).

Kropotkin'e göre karşılıklı yardımlaşma, gönüllü alışverişin kural olduğu çok eski çağlardan beri yararlanılan örgütlenme biçimlerinden biriydi. Karşılıklı yardımlaşmanın güçlü topluluk içi bağlar oluşturduğu, diğer insanlarla ve yanı sıra hayvanlar ve biyosferle de derin bir yakınlık ve duygudaşlık hissi yarattığı düşünülüyordu. Yaşam ağıyla sarılıp sarmalanmış olduğumuzun kabulü, içinde yaşadığımız dünyayı ve başkalarıyla bağlantılarımızı düşünme biçimimize sinmiş sıradüzenin reddi anlamına geliyordu. Bir şeyin "ortak sayılması" için sadece karşılıklılık ve işbirliğinin takdiri gerektiğinden müştereklerle bağlantı açıkça ortada olmalı. Kısacası, herhangi bir müşterek karşılıklı yardımlaşmanın coğrafi bir dışavurumudur. Bunun ilk akla getirdiği düşüncelerden biri, kapitalizm savunucularının ve neoliberal ekonomistlerin ağzından düşmeyen şu müşterekler fecaati denen şeyin efsaneyi biraz boş geçtiği olabilir (Angus 2008). Bu uydurmacanın reddiyesi son yıllarda, özellikle de 2009 yılında ekonomi alanında Nobel ödülü alan Elinor

Ostrom'un çalışmaları sayesinde ciddi ilgi görmeye başladı. Ostrom'un çalışması ortak mülklerin kötü idare edildiği ve devletin ya da özel kişilerin eline teslim edilmesi gerektiği yaygın inanışına meydan okuyarak anarşistlerin uzundur dile getirdiği ilkeleri doğruluyor (Ostrom 1990). İlk kez Garrett Hardin'in ağzından duyulan müşterekler fecaati kavramına özel mülkiyetin ve toprakların özelleştirilmesinin lehine, karşı çıkılması imkansız bir bahane olarak yapışılıyor elbet, ama bu sav ne görgül bir temele sahip ne de sırtını tarihsel ya da güncel uygulamaların sağladığı dişe dokunur bir malumata yaslayabilir. Varsayımsal bir büyükbaş otlatma örneğinden hareket eden Hardin toplumsal bir kurum olarak müştereklere dair gerçekliği yansıtmakta düpedüz başarısız oldu, buna karşılık sorunun merkezinde esasen özel mülkiyetin yer aldığını gösterdi (Hardin 1968; McKay 2008). Savında sığırların da araziye ek olarak olası bir ortak kaynak olarak ele alınmadığının farkına varamadı, bu hayvanları özel mülk olarak ve ortak olduğu varsayılan bir alanda rasgele otlayan varlıklar olarak resmederek kendi hayal gücünün daracık sınırlarını ortaya döktü. Sonuç itibariyle ispat ettiği şey, faydayı en üst noktaya çıkarmaya çalışan bireysel davranışın neden olduğu "kapitalizmin fecaati" oldu. Müşterekler hiçbir şekilde Hardin'in betimlediği şekilde isteyenin elini kolunu sallayarak kullandığı varlıklar değiller; aksine bunlar fiili kullanıcılar arasındaki ortak anlaşmalar, karşılıklı düzenlemeler ve paylaşılan çıkarlar üzerinden büyük bir başarıyla idare edilirler (Harvey 2011).

Hardin'in yarattığı efsanenin bu denli tutulmasının arkasında mülkiyetin tam olarak ne anlama geldiğine ve çağdaş siyasi söylemin verili kavramları arasına nasıl girdiğine dair kafa karışıklığı yer alıyor. Anarşist düşüncenin merkezinde Pierre-Joseph Proudhon'un ([1865] 2011) çerçevesini çizdiği mülkiyet (property) ve sahiplik (possession) ayrımı bulunur. Proudhon mülkiyet kavramının izini, ataerkil Roma hukukundaki, malike devletçe tanınan unvanı taşıdığı sürece

mülkiyetini keyfince "iyiye ya da kötüye kullanma" kudreti veren egemenlik hakkı kavramına dek sürer. Proudhon'un anlayışına göre yasal-kurumsal bir sömürü aracı olan mülkiyet özgürlüğe, eşitliğe ve topluluğun güvenliğine hakarettir. Kısacası, mülkiyet müştereklere yönelik kategorik bir tehdittir. Proudhon sözde tanrı vergisi egemen mülkiyet hakkıyla, fiili kullanım edimi olarak düşündüğü ve dolayısıyla sömürüye konu edilemeyen sahiplik arasında bir karşıtlık kurar. Yani birinin yaşamakta olduğu ev sahip olunan bir şeyken kiraya verilen ev başkalarını sömürmeye yarayan bir araç olması itibariyle mülkiyet kapsamında değerlendirilebilir. Egemenlik hakkından değil fiili kullanımdan kaynaklanan müşterekler de yine sahip olunan şeylerdir; yukarıdaki örnekle aralarındaki tek fark bireysel olarak değil, topluluğun tamamı tarafından kullanılmalarıdır. Buradan hareketle, mülkiyet üretim araçlarını bireylerin ya da "maliklerin" doğal, egemen hakkı kapsamına sokmaya çalışırken, Proudhon ([1840] 2008) bunun gayrimeşru bir kullanım biçimi olduğunu savundu ve mülkiyeti müştereklere karşı hırsızlık olarak nitelendirdi. Buradan üretim araçlarının var olmaması gerektiği gibi bir anlam çıkmıyor, kaldı ki olanak dahilinde de değil bu; Proudhon bu araçların sözde doğal bir hak sayesinde egemen maliklerin malı olmaması gerektiğini söylüyor. Söz konusu üretim araçlarının bir müşterek olarak ürettiği fazlayı ve meyveleri bu araçlarla bağlantısı olan herkesin paylaşması gerekiyor. Varlığını sürdürebilmek için baskıya, dışlamaya, sıradüzene ve hepsinden önemlisi yaptırıma (ya da yasaya) dayanan mülkiyet müşterekler kavramıyla temel bir karşıtlık içinde bulunuyor. Müşterekler arkasına bu tür kuvvetleri almadığı gibi, varlığını esasen karşılıklı ortak çıkar ve paylaşılan fayda alışverişiyle, başka bir ifadeyle karşılıklı yardımlaşma ile sürdürüyor. Görüldüğü üzere mülkiyet devlet mekanizmasından ayrı düşünülemezken, müşterekler anarşizm topraklarında yer alıyor.

Mülkiyet bir hakimiyet ilişkisi ve başka bir çalışmamda

uzun uzadıya ele aldığım üzere bir şiddet biçimi olarak anlaşılması gerekiyor (Springer 2015). Yani anarşistlerin güya mülkiyete karşı "şiddet" uyguladığı laflarına epey bir ihtiyat payıyla yaklaşmakta fayda var, söz konusu eylemlerin şiddet olarak nitelendirilmesi kulağa pek mantıklı gelmiyor zira. Hatta bunların şiddeti geriletme girişimleri olduğunu söylesek yeri. Keza baskı ya da hakimiyet güdüsüyle değil kendini koruma arzusuyla yapılan öz savunmayı şiddet biçimi olarak görmüyorum. Kitap boyunca barışçıl bir anarşizm tutumunu savunacağım; bu duruşu netleştirmek adına şiddetsizlikten yana olmaktan ne kast ettiğimi baştan açıklayayım. "Şiddet" dediğimde başkaları üzerinde, doğrudan ve anında görülebilen ya da dolaylı ve ayrıca zamansal ve mekansal bakımdan dağınık olabilen belli bir baskı ve/ya hakimiyet unsuru içeren eşitsiz bir iktidar ilişkisini sorgulamaya başlıyorum (Springer 2012a). Dolayısıyla görüşlerimin özünde barışçıl olduğuna inanmakla birlikte, zalimler kantarın topuzunu kaçırdığında insanların onların ayaklarına kapanması gerektiğini savunduğumun sanılmasını istemem. Ayaklanıp kendini savunma ihtiyacı sık sık kendini gösterir, ki bunun "şiddet"le karıştırılmaması gerekir. Bununla birlikte hangi toplumsal konumdakilerin işi olursa olsun, kötürüm bırakma ya da yok etme gayesiyle hayata karşı gerçekleştirilen hesaplı kitaplı ya da önalıcı saldırıların arkasında duramam. Şiddet şiddeti doğurur, ayrıca ilişkisel bir mekan anlayışı üzerinden düşünürsek, edimleri arasında şiddeti de barındıran özgürleşme yolları eninde sonunda hep daha fazla katliama çıkar (Springer 2011). Anarşizmin uzkurgucu siyaseti araçları ve amaçları birbirinden ayırmadığı için, ayrıca anarşizm daha adil ve barışçıl bir dünya arzusu demeye geldiği için, içinde hiçbir şekilde şiddet barındırmaması gerekir. Savunduğum barışçıl anarşizm tutumunun bağlamı böyle özetlenebilir, ancak ezilenlerin ayaklanmasını "şiddet"ten farklı bir şey olarak daha net biçimde ortaya koyabilen bir kurama ihtiyaç duyduğumuzun da altını çizmem gerekiyor, zira şiddet her

daim boyun eğdirmenin hizmetinde bir düzenektir.

Son tahlilde ilişkisellik ve müşterekler kavramlarının birbirlerini dışlamadıkları, taban tabana karşıt olmadıkları görülüyor. Aslına bakılırsa, aralarındaki bağlantıları anarşizmin dayanakları bakımından düşündüğümüzde, evrensel bir coğrafyanın elde edilmesi ve karşılıklı yardımlaşmanın tekrarlanması için gereken en temel bileşenler olarak yan yana geliyorlar. Anarşist gönüllü birlik mefhumu mekandan mekana ve ortak çıkarlara sahip çeşitli oyuncular arasında ilişkisel bağlantılar konusunda çok daha fazla şey söylüyor. İlişkisel bağlantılar yoluyla kurulan bu tür yakınlıklar mekanları müşterek kılma umuduyla girişilen doğrudan eylemler olarak dışa vurulurlar. Kolektif Özerklik Araştırma Grubu'na (2014, 887) göre "fikir ve uygulamalar hem anarşist mekanlar ve topluluklar içinde, hem de bilginin ortaklaşa üretimi ve karşılıklı yardımlaşma ilkelerine bağlılıktan doğan, sıradüzensiz "çapraz tozlaşma" (insanlar, kolektifler ve toplanma mekanları arasında gezindikçe yüz yüze tartışmalarla ilke ve uygulamaların paylaşımı) süreçleriyle dışarılara doğru yayılırlar. Anarşistler şimdi ve burada ortak özerklik anlatım ve uygulamalarına önayak olan mekanlar kurar, bunları kendi kendilerine idare ederler." Müşterekleri (tekrar) talep edebilecek durumdayız; hem de şiddete yüzümüzü dönmeden. Aksine birbirimizle kurduğumuz bağlantılar ve ilişkisel bir kümede her birimizin paylaştığı daha iyi bir yaşam fikri sayesinde... Müşterekler böyle müşterek olur zaten. İlgilerimizi, bağlarımızı ve dayanışmalarımızı da ancak müştereklerle ilgili işler bir algı kazandığımızda tanıyabilir hale geliriz, zira başkalarıyla ilişkilerimizin anlamlı olduğunu anlamamızı sağlayan şey budur. Mekan üzerine mücadelenin dünyamızda yeni ve güzel bir siyaset devşirmek için neden hayati öneme sahip olduğunu, anarşizmle coğrafyanın niye mükemmel yatak arkadaşları olduğunu açıklamakta da epey işe yarayan bu sinerjiden anlayabiliriz. Müşterekler kavramıyla ilişkisel mekan kuramı eşgüdüm içinde çalışarak yinelemeli bir güç

kazanma ve ortaklaşma süreci işlevi görürler. Kısacası, kuram ve uygulamanın praksis dediğimiz şeyin iki yüzü olduğuna dair anarşist fikre benzer biçimde, müştereklere dair bir talebi karşılıklı yardımlaşma yararına eyleyen bireyler arasındaki ilişkisel bağlantılardan ayıramayız.

Ölü Bir Dil mi Konuştuğumuz?

Dil meselesi oldukça sıkıntılı. Çoğu zaman aklımızdakini ifade etmekte zorlanırız, öte yandan ağzımızdan çıkanı kastetmediğimiz anlar da olur. Dil -böyle bir şeyin var olabileceği söylenebilirmiş gibi- dünyaya dair "gerçek" bir deneyim olmadığı, aksine bir temsiller alemini mekan tuttuğu için hemen her konuda bizi yarı yolda bırakır. Dil dolayımıyla düşünür, dilin sağladığı bilgiler sayesinde eyleriz, şeyler arasında kurduğumuz ilişkileri dahi dil düzenler. Örneğin güncel söylemler kapitalizmi içinde bulunduğumuz postmodernite uğrağının kaçınılmaz unsurlarından biri olarak sunarken, biz de toplum olarak bütün emeğimizi ve zamanımızı bu mefhumun "gerçeğe" dönüşmesi için harcarız. Muazzam bir fikirler, anlatımlar ve önermeler yığını bizi "üç beş kişinin zenginliğinin herkese yarar sağladığına," neoliberal durumun "alternatifi olmadığına" inanmaya zorlar. Cansız bir iletişim biçimi olan kapitalizmin dilini konuşuyor, kaç nesildir çocuklarımıza aşılıyoruz. Özsaygımız onun ülküleriyle besleniyor, ahlakımız onun zaafları üzerine inşa ediliyor, günlük alışkanlıklarımız onun talepleriyle şekilleniyor. İşin garibi, kapitalizmin bugünün kaçınılmaz bir unsuru olduğu fikrine delalet edecek elle tutulur hiçbir şey de yok. Dünyayı kapitalist yaklaşımlarla selamı sabahı kesecek biçimlerde yeniden tahayyül edebiliriz; sırf tüketiciliğin, bireyselliğin ve maddeciliğin çatal diliyle konuşmaya alıştık diye öğrenebileceğimiz tek dilin bu olduğu sanılmasın. Bölümün girişindeki öndeyiş başkalarının hayatına anlam kazandırmanın kendine özgü dilini öğrenebileceğimizi öne sürüyor, ortak güzelliğimizin içkinliği lehine kapitalist este-

tikten ayrılmaya çağırıyor. Kapitalizm içre hayatlarımızın kasvetine dur deme yöntemlerinden biri, CrimethInc. Yazarlar Blokunun (2013, 6) aklımızı çelmek için hararetle yazdığı şu satırlarda bulunabilir: "Barbarlar gibi yazın! Vezüv sırtlarında kurun savlarınızı! Meçhul sularda terk edin sıkıcı nesrinizi! Sağduyuya, göreneğe öyle bir dönün ki sırtınızı herkes peşiniz sıra gelsin! Roma'da Vandalların yaptığına uyun; yağmalayın. Basmakalıpları kırın, yeni sözcüklere can verin kendi kalıplarınızda. Devirin Babil Kulesini, dili ve düşünceyi tekçi mantığa hapsetmek isteyen o emperyal tasarıyı." Birtakım tekerlere çomak sokmaya başlamak için pek yerinde bir yöntem, ama kapitalizme alternatif bir yapıyı nasıl inşa etmeli? Bu soru dile dair olduğu kadar uygulamaya da dair. Neyse ki bunlar birbirinden yalıtılamayacak sorular. Yeni bir coğrafi gerçeklikte yaşamayı öğrenme süreci olarak özgürleşme, tekil yörüngelere ve yalıtık çekişme noktalarına odaklanmakla yetinemez. İlişkisel yaklaşımın önemini bir kez daha anlıyoruz böylece; dilin ve uygulamanın merkeze oturduğu daha geniş kapsamlı bir yakınlık anlayışı ve daha kuvvetli bir dayanışma düzeyi oluşturmamıza önayak oluyor. Hoş, asıl soru şu: Buradan oraya nasıl gidiliyor?

Anarşistler uzkurgulamada ısrarlılar, ayaklanma her noktaya yayılıyor böylece, hep şu anda ve hep bu yerde. Kapitalizme direniş ateşinin yakılabileceği, bu iş için ayrılmış bir dışarısı yok, yarının hep yarında kalacağı da malumumuz, öyleyse devrim gelsin diye oturup beklemeye dayalı bir siyasetin bizi hiçbir şeyden kurtarmayacağı ortada. Hayatlarımızı kaçınılmaz olarak ve daima, tecrübe ettiğimiz her anın bugüne dahil olduğu sürekli akan bir şimdide yaşıyoruz. Bununla birlikte paylaştığımız anlarda birbirimizi anlamamız gerekiyor, zihinlerimizi hakimiyetin zincirlerinden kurtarmanın yolu olarak eğitimden hiçbir zaman geri durmamıştır anarşistler, insanları daha etik ve eşitlikçi davranışlara yönlendirmenin asli yollarından biri olacaksa eğer (Sussia 2010; Haworth 2012). Kropotkin'e göre, "Okulda ve sonrasında hep be-

raber tornasından geçtiğimiz devlet eğitimi aklımızı öylesine çarpıtır ki özgürlüğün kendisi köleliğin içinde kaybolur, onun suretine bürünür gider," bu yüzden Kropotkin dersliklerin dışına çıkan, kol emeğini ve zihinsel uğraşları birbirinden ayrı görmeyen daha tam bir eğitim kavramı arayışına girdi (Kropotkin 1897; [1912] 1994). Bu eğitim anlayışı coğrafyanın "taban teperek" öğrenildiğine dair pek sevilen fikrin belirtilerinden biri olmanın yanı sıra çağdaş anarşistlerin kuram ve uygulamayı iç içe görme arzusuna da yanıt veriyor (Amster v.d. 2009; Ward [1973] 2001). Nasıl umut edebiliriz özgürlüğü, boyun eğdirilmiş zihinlerle düşünüp ezenlerin ölü dilini konuşmayı sürdürüyorsak? Müştereklerle ilgili az önceki tartışmanın akla getirdiği üzere beraber yaşayabilmemiz, fikirlerimizi paylaşabilmemiz ve karşılıklı yardımlaşma uygulamalarına omuz verebilmemiz için anlayışlarımızın buluşacağı bir temas noktası gerek bize. Bu tartışmada eksik olan neyi "müşterek" saydığımıza dair anlayışın hayatlarımıza hakim olan sıradüzenler tarafından nasıl çarpıtıldığı, esir alındığı, özümlendiği ve içinin boşaltıldığına dair bir gösterge. En başta dikkatimizi kapitalizme ve devlete, bu kategorilerin nasıl yeni akılcılık biçimleri ürettiklerine ya da milliyetçilikle aidiyet algımızı nasıl dönüştürdüklerine çevirebiliriz, ama cinsiyetçi, ırkçı, engelli düşmanı, türcü, heteronormatif ve cis-normatif* söylemlerin de hiç aşağı kalmadığını görebiliriz. Bu hakimiyet sicillerinin her biri dili farkında olmadan kendimize çevirdiğimiz bir silah olarak kullanarak dünyaya dair düşünüşümüzü sınırlandırıp şartlandırıyor. Bitimsiz, kıyametvari savaş koşulları ve çevresel çöküşün eşiğine gelmiş bir gezegenin açıkça gösterdiği bu intihar dürtüsü yalnızca toprak mücadelesi ve sanayinin kalleşliği meselesi değil o halde; birbirimizle ve Gaia'yla bütünsel bağlarımızın olduğunu kavrayamamaktan kaynaklanıyor bu. Konuştuğumuz yıkıcı dil hayatlarımızın anlamını ve güzelliğini dilsizleştiriyor.

(*) İnsanların biyolojik cinsiyetiyle toplumsal cinsiyet kimliklerinin aynı olduğu, olması gerektiği savı.(ç.n.)

Yazmak da dilden kopuk değil, dünya hakkında yazma biçimlerimiz köklü siyasi tercihler kuruyor. Coğrafi kuram ve uygulamasına yeniden anarşist bir cereyan yerleştirme umudum bir bakıma daha özgür bir coğrafya görme isteğimden besleniyor. İnsanları tek bir var olma, bilme ve coğrafya yapma biçimine tıkıştırmanın mekanın olasılıklarına hakaret olduğu kanaatindeyim (Massey 2005). Alanın bu sınırlandırıcı mantığı meslek argosunu ve körpe sözcükleri hep aşağılar, ancak bu hor görmenin amacı genelde bizi yerleşmiş bir düşünce kalıbına sıkıştıran kavrayışsızlığı gizlemektir. Her şeye rağmen, aslen baştan aşağı meslek argosundan ibaret özelleşmiş dil coğrafyanın tüm gözeneklerine, köşesine bucağına sızar (Creswell 2013). Küçük tepelere balina sırtı (drumlin) denir, koordinatlar "jeopedik veri" haline gelir, kimliğin yinelenmesi ve tekrar tekrar sahnelenmesi "edimsellik" kavramıyla fazlalıklarından arındırılır. Post yapısalcılık doğruluk dediğimiz mefhumun dahi zorunlu ve kaçınılmaz olarak inşa edilmiş bir şey olduğunu, doğruluğu eksik, öznel ve tartışmalı konumlardan hareketle kavradığımızı bıkıp usanmadan ortaya koyuyor. Bununla birlikte, kuramın ve eylemin ya da dilin ve uygulamanın birbirine bağlı olduğunu öne sürdüğümde bile, anlamanın epistemolojisiyle maddi koşullarımızda özgürlüğe doğru bir kayma arasında doğrudan bir aktarım yakalayamıyoruz. Özgürlük ve toplumsal adalet mücadelesi doğrudan eylem gerektiren zor bir iş, ama anarşistler bu süreci somutlaştıracak, izlenecek tek bir yöntem varmış havası yaratacak bir program oluşturmayı da reddediyorlar. Coğrafyada tamamen gerçekçi, bilimsel ya da görgül çerçevelerden yana olanlar da, genellikle bütün bu çerçevelerin de kendi mesleki argolarıyla, teknolojik ıvır zıvırlarla ve uydur kaydır laflarla dolup taşan söylemsel alanlar olduklarını unutuyorlar. Akademisyen olalım olmayalım hepimiz hayır mı şer mi bilemediğimiz belirli epistemik alanlara gark olmuş durumdayız. İçine düştüğümüz toplumsal bağlamın şekillendirdiği ve muhakkak ki mevcut

sıradüzenlerin sınırlandırdığı ortamlarda mümkün olduğunca kimlerle muhatap olacağımıza dair seçimler yapıyoruz. Bunlar kimi zaman, sıradüzenlerin düşüncemizi ve eylemimizi ne kadar şartlandırdığını gösteren, bilinçsizce takip ettiğimiz daha biçimsel kalıplar alıyor. Kimi zaman ise, misal arkadaşlarımızla konuşurken eşsiz ve yaratıcı yöntemler buluyoruz, yakınlığımızı ortaya koyan lakaplar, ortak ifadeler ve şakalar yumurtluyoruz. Akademisyenler olarak yaptığımız da üç aşağı beş yukarı aynı; belirli bir hedef kitleyi göz önünde tutarak, mesajımızın takdir edileceği ve bu sayede daha geniş bir kitleye ulaşacağı umuduyla yazıp çiziyoruz.

Yazı da dil de mevcut iktidar kümelenmelerini parçalamayı ve hegemonik görme biçimlerini bozmayı hedef aldığında son derece etkili araçlara dönüşüyor. Bu kitapla katkıda bulunmayı umduğum kuramın dile getirilmesi, yetkecilik karşıtı ve sıradüzensiz söylemlerin, nüfuz edilemez gibi duran muazzam bir maddi müdahaleler tayfının temellerine sızmasını sağlıyor (Jiwani 2011). Anarşist imgelemde kuram eyleme göbeğinden bağlı olduğu için, doğrudan eylem düşünme sistemlerimize ve felsefenin ifade biçimlerine tekrar tekrar can veriyor. Süregelen bir alışveriş, olumlama, ilerleme, düzeltim ve değiştirme çevriminden bahsediyoruz. Bu gelgitli praksis ilişkisinin kabulünün ardından, coğrafyaya özgün katkıların fiili deneyimin görgül yorumlarıyla sınırlı kalması gerektiği fikrini reddetmek istiyorum. Hal böyleyken bu kitabın amacının da uygulamalı anarşizmin birtakım coğrafyalarda ne şekillere büründüğünün ayrıntılı bir çözümlemesini yapmak olmadığının altını çizeyim. Aksine, anarşizmin gündeliğe derinden bağlı olduğu, anarşizmin dünyeviliğini kuramsallaştırdıkça pek çok gündelik edimimizde varlığını açıkça görür hale geleceğimiz iddiasına sıkı sıkı sarılan bir anarşist coğrafya yaklaşımı ileri sürüyorum (Scott 2012). Colin Ward ([1973] 2001, 18) da anarşist toplumun "kar altındaki bir tohum gibi daima varlığını sürdürdüğünü...toplumumuzdaki hakim yetkeci eğilimlere

rağmen ve bunlarla yan yana işleyen gündelik hayat deneyiminde saklı olduğunu" dile getirdiğinde tam da bu fikri vurguluyordu. Safi görgücülüğe dayanan bir coğrafya anlayışını asla yeterli bulmuyorum. İhtiyacımız olan şey coğrafya kuramı, o yüzden şimdiden söyleyeyim, çevireceğiniz sayfalardaki kuramsal içerik için hiç kusura bakmayın. Bu kuram zaman zaman kimi okurlara zor gelebilir, alışılmadık ve tuhaf olduğu yerler de olabilir, ama anarşistlerin başarılı olabilmesi için ciğerlerimizi yaratıcılığın tazecik havasıyla doldurmamız ve güç meselelerle güreş tutmaya hazır olmamız gerekiyor. Anarşizm uygulamalarımızın gücüne güç katmanın yolu buradan geçiyor. Kuram ve uygulamanın birleşimine ya da başka bir ifadeyle praksise açık fikirlilikle yaklaşarak köktenci dönüşümün zeminini hazırlıyoruz. Olanaklılık ufkunu açık ve taze tutmak için dağarcığımıza yeni sözcükler eklememizi, dili eğip bükmemizi talep eden yeni bir imgelemle hemhal olmaya hazır olmalıyız. "Uzkurgulama," "yakınlık," "ilişkisellik," "köksapsal siyaset" gibi kavramlar ilk bakışta çetin görünmekle birlikte özgürleşme sözlüğünün olmazsa olmaz bileşenleri bunlar, anarşist bir coğrafyanın ne mene bir şey olacağını düşünebilmemiz için gerekli ortamı sağlıyorlar*.

(*) Bu ifadeler çeviri diline dair temel bir noktanın altını çizmeye teşvik etti beni; dilin yabancı sözcüklerden arındırılması gibi bir girişimi beyhude, hatta manasız bulmakla birlikte, dilin yabancı sözcüklerin eklenmesiyle zenginleştiği gibi bir bakış açısını da son derece tehlikeli görüyorum, zira bu tür kolaycılıklar dilin ve düşüncenin kötürümleşmesine sebep oluyor. Dil organik bir bütünse ve dünyayı olabildiğince anlamlandırmak, bozmak, yeniden kurmak bu bütünlük sayesinde mümkün oluyor, çeşitleniyor ve hatta güzelleşiyorsa, o bütünlüğün sınırlarını kendi kaynaklarını kullanarak genişletmeye çaba harcamamız, dışarıda üretileni tırnakları uymadığı için kaba kuvvetle eklemlemeye çalışmaktan, oturmadığını görünce de sakil bir şekilde tutturup hayata devam etmeye çalışmaktan yeğdir. Yeni kavramlara yeni karşılıklar hantal görünebilir, anlamı karşılamadıkları öne sürülebilir, ama onlara o anlamı (da) iliştirebilmenin önkoşulu onları kullanmaya başlamaktır. Nihayetinde dil yaşıyor, baktınız olmuyor, yerlerine daha iyilerini getiriniz. (ç.n.)

Anarşinin Eli Kulağında

Pyotr Kropotkin'in (1887, 153) öngörüyle yazıya döktüğü üzere "düsturumuz olan anarşiyi hükümetsizlik anlamında ele alarak insan toplumunun belirgin bir eğilimini ortaya koymayı hedefliyoruz. Tarihte ekonomik ve düşünsel büyük atılımların gerçekleştiği dönemler hep kimi insan gruplarının, yöneticilerin iktidarını alaşağı edip özgürlüklerini kazandığı dönemler olmuştur." Bu nedenle anarşist coğrafyaların keşfine, anarşizmin bugününü ve gelecekteki olası yörüngelerini daha iyi anlamak adına yüzümü geçmişe dönerek başlayacağım. Anarşizm ve coğrafya arasında yoğun düşünsel uğraşların bulutları delen zirvelerinin ve derin kararsızlık ve ilgisizlik vadilerinin birbiri ardına sıralandığı upuzun ve kopuk bir tarih uzanıyor. Çok uzak bir mazide kalan derin bağlantıların varlığını kabul ve takdir etmekle birlikte, birinci bölümde anarşist coğrafyaların soyağacını anarşizmin Aydınlanma dönemiyle birlikte kendi ayakları üzerinde duran bir siyasi felsefeye dönüşmesinden itibaren ele alıyorum. Coğrafyacılar anarşizmle ilk defa on dokuzuncu yüzyıl sonunda, alanın emperyalizmden başka her şeye körleştiği bir dönemde, özgürleştirici bir coğrafya görüsü ortaya koyan Reclus ve Kropotkin sayesinde ilgilenir oldular. Yirminci yüzyılın ilk yarısının savaş dolu yıllarına hakim olan gerçekçi siyaset (reel-politik) ve hemen ardından coğrafyada yaşanan sayısal devrim anarşist coğrafyaların yerlerde sürünmesine neden oldu. Anarşizm her şeye rağmen coğrafi düşünce tarafından hepten terk edilmedi, 1970'lerin karşı kültür hareketi anarşist fikirlerin kaynaştığı köktenci coğrafyaya yeni bir itki kazandırdı. 1980'lerde ve 1990 başlarında neoliberal siyasetin yükselişiyle tekrar düşüşe geçse de, umut hep yeniden filizleniyor, 1990 sonlarından itibaren küreselleşme karşıtı hareket ve kendin-yap kültürü anarşist coğrafyaları bir kez daha geçer akçe haline getirdi. Yazını gözden geçirirken okurların dikkatini anarşist coğrafyaların süregelen ve büyük çeşitlilik içeren gizilgücüne çekeceğimi umuyorum. Bu ifadeyle anarşist coğrafyaların

coğrafya kuramını zenginleştirme ve akademi dışındaki oyuncu ve topluluklarla dayanışma, karşılıklılık ve karşılıklı yardımlaşma gibi, "coğrafyanın özgürlüğüne" ve alanın kendi sınırlarını yerle bir etme kapasitesine hitap eden, daha uygulamaya dönük buyruklara ağırlık verme gizilgücünü kastediyorum.

İkinci bölüm sıradüzensiz ilişkiler, gönüllü birlikler, karşılıklı yardımlaşma, dayanışma, doğrudan eylem, özerklik ve özyönetim lehine egemen şiddeti, önceden yazılmış kuralları, düzenlenmiş kimlikleri reddeden bir anarşist coğrafyalar manifestosu oluşturarak özgürleşme meselesini bir ucundan yakalamaya çalışıyor. Sürü sepet hakimiyet aygıtlarının topunun reddedildiği bu bölüm, mevcut neoliberal uğrağın zehirli havasının ve art niyetlerinin birbiri ardına gelen dışavurumları olan felaketlere, talihsizliklere ve yıkımlara son vermeyi amaçlayan herkes için mecazi bir – şiddetsiz – silahlanmaya çağrı anlamı taşıyor. Ancak bunun neoliberalizmin sona erdirilmesi, yerine de daha ılımlı ve insani bir kapitalizm getirilmesi talebi olduğu yahut daha eşitlikçi bir devlet biçimine çanak tuttuğu sanılmasın. Bu düpedüz coğrafyanın köklerine dek uzanan bir kovuşturmanın diriltilmesidir. Anarşiye çağrıdır bu! Anarşist bir gündem geliştirirken devletçilik ve kolonyalizmin bir elmanın iki yarısı olduğunu göstermeye ve anarşist coğrafyaların mevcut sisteme alternatifler hayal etme olanaklarına dair kimi taslaklar karalamaya girişiyorum.

Üçüncü bölümde köktenci coğrafyacıların, köktenci coğrafyanın Marksistlerce ele geçirildiği 1970'lere henüz bir yüzyıl varken büyüyüp serpilen anarşist geleneğe sırtlarını dönerek kırk yıl boyunca Marksizm'le haşır neşir olmalarının nedenini ve nasılını masaya yatırıyorum. Anarşizm çoğu kez şiddetle eş anlamlıymış gibi kullanılıyor ya da ütopik bir tasarıymışçasına alaya alınıyor. Her şey bir yana, anarşizmi "tasarı" olarak düşünmek başlı başına bir hata, zira Marksizan düşünceyi yansıtan bir anlayış bu. Anarşizmi gündeliğin isyancı coğrafyaları ve uzkurgucu doğrudan eylem, karşılıklı

yardımlaşma ve gönüllü birlikler siyasetiyle durmadan kat kat açılan çok yönlü bir süreç olarak düşünmek daha doğru olur. Marksizm'in nihai duruma gönderme yapan tarihsel aşamaları ve devrimci zorunluluğunun aksine, anarşizm toplumsal dünyanın dinamizmine değer verir. Köktenci coğrafyanın anarşist kimliğinin tesisini savunan bu bölümde Marksizm ve anarşizm arasındaki farkları, bunların alternatif sosyalizm biçimleri olduğu savıyla ele alıyorum; ilki eşitliği koluna takmışken yetkeciliğe kur yapmaktan da vazgeçemiyor, ötekisi ise birbirini pekiştiren mefhumlar olarak gördüğü eşitlikçiliği ve bireysel özgürlüğü mümkün olan en üst noktaya taşımaya çalışıyor. Kanaatimce köktenci coğrafyacılar anarşizmle aralarını düzeltseler daha iyi ederler, zira bu felsefe Marksizan çözümlemelerde ve bunların öncü parti ve proletarya diktatörlüğü gibi modası geçmiş fikirlere duydukları inançta artık var olmayan bir zindelik taşıyor.

Kamusal mekanı bir köktenci demokrasi mekanı olarak anlamak üzere anarşist bir çerçeve ortaya koymaya çalışacağım dördüncü bölüm, kavgacı (agonistic) bir kamusal mekanın nasıl özgürleşmenin temeli haline gelebileceğine dair kuramsal bir soruşturma olarak okunabilir. Kamusal mekan yetkeci bir değerler sisteminden (ethos) kurtarıldığı takdirde sivil toplumları ve neoliberal kalkınma yaklaşımını sıklıkla ıralayan teknokratik seçkinciliği aşmak için bir fırsata dönüşebilir. Hatta kamunun mekanları dünyanın zengin ve yoksullarının çatışan çıkarlarının hesabının görüleceği muharebe alanı olarak da kabul edilebilir. "Küresel" ve "yerel"in ortak kurucular olarak görüldükleri direniş coğrafyalarının ilişkisel olduğuna dair giderek artan farkındalığa katkıda bulunan, maddi kamusal mekanı temel alan köktenci demokratik bir ülkü, genelde "arşik" iktidarın özelde neoliberalizmin dışlayıcı mantığının yürürlükten kaldırılması için elzemdir. Kamusal mekan bu sayede anarşizmin gerçek kişisel deneyimler üzerinden evirileceği bir yere dönüşür.

Barışın mekansallığını kavramsallaştırmanın ortak prak-

sisimizin yaşamsal bileşenlerinden biri olduğu coğrafyacılar arasında giderek daha fazla kabul ediliyor. Bu yeni boy göstermeye başlayan yazının bir parçası olan beşinci bölümde, anarşizmi şiddetsizliğe ve savaşın toptan reddine dayalı etik bir felsefe olarak konumlandırmaya girişiyorum. Şiddetsizlikle herhangi bir örgütlü dini öğretiyi yan yana getirmeye çalışmıyor, aksine mevcut dini uygulamaların yakınlıklarımızı parça pinçik ederek barış coğrafyalarını baltaladığını öne sürüyorum. Anarşizmin şiddetsizlik olduğu görüşüyle dinin ötesine geçiyor ve barışı hem sürüsüne bereket-birbirine kenetli hakimiyet süreçlerinin koşulsuz reddi olarak hem de idrak ve kuraldan önce gelen, önkoşul olarak varsayılan, birbirimizle ve var olan her şeyle iç içe geçmişliğimize dayanan bir kategori olarak kavramsallaştırıyorum. Bununla birlikte, özcü bir insanlık anlayışından veya "soylu vahşiyi" uykusundan uyandıran doğalcı bir iddiadan uzak durarak, savlarımı bir önceki bölümde ortaya koymuş olduğum süreçsel köktenci demokrasi ve kavgacılık çerçevelerine oturtuyorum. Böylelikle içinde bulunduğumuz siyaset sonrası zeitgeist*'ı oluşturan coğrafya dışı ve tarih dışı siyaset kavramlarına çeki düzen vermeyi amaçlıyorum.

Altıncı bölümde çağdaş coğrafi düşüncenin, neoliberalizm üzerine tartışmalarda gördüğümüz ikicilik temelli bir ekonomi politik imgelem tarafından nasıl sınırlandırıldığı meselesini masaya yatırıyorum. Neoliberalizm taraftarları merkezsizleşme ve daha fazla sermaye akışı talebinde bulunurken Marksistler merkezsizleşmeyi kapitalizmin nihai feshiyle eşleştiriyorlar. Yetke taraftarlığı yapan ve yatay siyasetin neoliberalizme yaradığı gibi tartışmalı bir iddia öne süren ikinci bakış açısı sıradüzeni zorunlu addediyor. Marksizm, anarşizmin merkezsizliği kapitalizm karşıtlığıyla aynı kulvarda görmesine de dudak büküyor, çünkü uzkurgucu siyasetin kat kat açılan doğasını anlayamıyor ya da buna

(*) Alm., zamanın ruhu. (ç.n.)

ayak uyduramıyor. Ana planı* olan bir devrim talep eden Marksizm yataylığı geleceğe ait bir hedef olarak görüyor. Zamana bağlı özgürleşme anlayışı anın isyancı olanaklarını görmezden gelerek bir tür bekleyiş siyasetine kapı açıyor. Merkezi sıradüzenin mekansal içerimleri de tartışmalı, ben de bu bölümde Marksizm'in bu dikey ontolojisine meydan okuyorum. Siyasetin dikey değil köksapsal bir siyaset üzerinden yatay bir biçimde işlemesi gerektiğini savunan düz ontoloji anarşizmle önemli ölçüde uyuşuyor. Bu ontolojik kayma "daha büyük" bir sınıf bilincinin ortaya çıkmasını beklememiz gerekmediğini, ekonomik manzaraları alternatif rotalara yönlendirerek kapitalizmden derhal kopabileceğimizi gösteriyor. Netice itibariyle son bölüm, ölçeği yadsıdığımızda sıradüzensiz bir coğrafya imgeleminin büyük bir çekiş (traction) kazanacağını öne sürüyor. Anarşist ufku yeni bir siyaset tipinin metaforu olarak bağrımıza basarsak umut erişilmez bir ülkü olmaktan çıkar, kuvvet ve güzellik biçiminde her birimizin burada, elinde tuttuğu bir şeye dönüşür.

Umut, Yine Umut, İnadına Umut

"Önce o geldi işte - umudun parıltısı, proletarya ayaklanması, maddi köleliğinden kurtulması için bir çağrı," der Voltairine de Cleyre (1901, 28) toplumsal dönüşümün doğal gizilgücünden bahsederken. "Git gide büyüdü ışık," diye devam eder, "bilimci, yazın dehası, sanatçı, ahlak eğitmeni şaheserinin, ücretsiz yaratısının, aşkla ortaya çıkardığının gönlünden kopan kısmını her geçen yıl üst üste ekledikçe. Bugün artık sadece maddi özgürleşme anlamına gelmiyor, üç yüz yıldır özgürlüğe doğru ilerleyen bütün o düşünce ve eylem hatlarının özü bizimle, artık bu varlığın bütünlüğü demeye, özgür yaşam demeye geliyor." Umut gözümüzün nuru, tutkumuzu ateşleyen türkü, güneşin yaktığı. Onun sayesinde hayal ediyoruz daha iyiyi, bir sonrayı. Lakin anarşizm toplumla

(*) Özgün metindeki kavram efendi manasını da içeren master sözcüğüyle yapılan master plan, ki Springer bu çoklu anlama atıfta bulunuyor. (ç.n.)

bağları koparıp yaşamımıza hakim olan yapılardan, sistemlerden kaçmak demek değil. Uzkurgulamayla düşünceleri eyleme dönüştürüp onları burada bu mekanda, şimdi bu anda reddetmek demek. Reclus'un (1884, 637) ortaya koyduğu üzere, "yabanda gizli saklı, küçücük bir kilise kurmak için kendimizi hiçbir zaman yalıtmayacağız dünyadan. Meydan burası, saflarımızı koruyup hazır bekleyeceğiz nerede, kim yardıma muhtaçsa el uzatmak için. Vakitsiz umutlara kapılmıyoruz, ama biliyoruz ki çabalarımız boşa gitmeyecek." Başka bir deyişle, anarşizm umuda sıkı sıkı tutunur, hiçbir şekilde onun gerçekleşmeyecek bir ülkü, tutulmayacak bir söz, yaşanmayacak bir rüya olarak kalmasına göz yummaz. Daha fazlası için, farklı ve yeni için yanıp tutuşmak yetmez. Bilinmezden duyduğumuz korkuyu bağrımıza basmasını bilmeliyiz, sıradüzenin bildik manzaralarının koltuk değnekleri misali bizi güçten düşürdüğünü, bitmez tükenmez yalan vaatlerle aklımızı çelerek yaratma kapasitemizi zayıflattığını anlamalıyız. Polisin, yargının, jandarmanın ve askerin desteğini arkasına almış "eski düzenlerinin" insanlığın gelişmesi için tek yol olduğuna inanmaya yüzyıllar boyu şartlandırılmışız. Amma velakin "düzen yerine karmaşa yarattılar; bolluk yerine yoksulluk, güvensizlik; uzlaşan çıkarlar yerine savaşa, sömürgenin işçiye karşı daimi savaşına neden oldular" (Kropotkin [1880] 2005, 36).

Dünyayı çevre felaketinin kıyısına sürükleyen, biz kapkara ciğerlerle kayıtsızlığın külleri arasında boğulurken kafa üstü uçuruma atlamakla tehdit eden bir "düzen" bu. Açıktan açığa nükleer kıyımla cilveleşip koşar adım savaşa tapmaya giden, ama bize karşı fesat üstüne fesat tasarlarken iyiliğimizi gözettiğine iman etmemizi bekleyen bir "düzen". Öyle bir "düzen" ki bu faziletlerini sergilemekten anladığı her fırsatta beynimizi yıkama, bizi istismar etme, sömürme, cezalandırma, alaya alma, bezdirme, soyup soğana çevirme, hizaya çekme, kargışlama, hapse tıkma, haraca kesme, kötüleme, maskaraya çevirme, yargılama, tekeline alma, para

cezasına çarptırma, bastırma ve mahkum etme istekliliği (Proudhon [1851] 2007). Aşağılık bir hilkat garibesi, asalak bir balon, hava cıvayla gaza gelmiş, açgözlülükle ayaklanmış ve kendi benliğinin çirkinliğinin altında kalmış bir dev. Hal böyleyken nasıl da sektirmeden besliyoruz bu iğrenç yaratığı kendi etimizle. Gençlerimiz asker adı altında yenip yutuluyor, yaşlılarımız bilge mertebesine oturtuluyor, dengesizlerimiz komutan, ruhban, kral edilip tepemize çıkarılıyor. İnsanlığın kalbine getirip getirip yığdıkları enkaz dağından yorgun düşen anarşistler yeni örgütlenme biçimleri arıyor. Soruyoruz, nasıl edelim de uzak çanlardan kalma akisler gibi rüzgarda boş ve sönük salınmaya terk edilen sözcüklere, bunları edimlere dönüştürerek yeniden yaşam üfleyelim. Kropotkin'e göre yanıt ortadaydı, bunun devasa bir iş yükü gerektirdiğini de kabul etmiyor değildi. Her nasıl korkaklık, itaat ve komuta kontrol siyaseti hızla yayılabiliyorsa, cesaretin, özenin ve topluluk ruhunun da o denli bulaşıcı hale geldiği bir dönüşüme duyulan sarsılmaz inanç her şeyin başı olacaktı.

Kendimizi yenilemek ve şenlenmek için birbirimizi görmeye başlamalıyız. Gözlerimizi kendi miyop çıkarlarımızdan ötesini görmek üzere açmaktan daha fazlasını, birbirimizin hayatının anlamına derinlemesine ve dikkatle bakmaya gerçekten zaman ayırmayı kastediyorum. Evrende bilincin var olduğu gerçeği hayranlık verici bir keşif değil mi? Bu her şeyi aşan bir armağan. Hoş, hayat son derece kırılgan, şimdilik teyit edebildiğimiz tek şey Samanyolu'nun ucunda bir yerlerde meydan okurcasına bir toz zerresine tutunmuş olduğu. Tek başına bu fikir dahi şöyle bir durup düşünmemize sebep olmalı. Entipüften farklılıklarımız şüphe yerine hayret, düşmanlık yerine dayanışma, ilgisizlik yerine duygudaşlık aşılamalı. Kropotkin'in ([1902] 2008) öne sürdüğü üzere, yaşamın kırılganlığı karşısındaki kuvvetimiz karşılıklı yardımlaşma becerimizden geliyor. Haşmetli, yüce dansının lafını etmeye değmez bir anından ibaret olduğumuz kainatın kuvvetlerine karşı kalıcı bir mevzi oluşturmak niyetindeysek,

birbirimizle ve bizi koruyup kollayan Gaia'nın tamamıyla paylaştığımız ortak kuvvetimizin tadını çıkarmasını bilmeliyiz. Son birkaç yüzyıldır başta sermaye ve devlet kurumlarını işe koşarak dünyayı içine attığımız ölüm tuzağı, yaşama verdiğimiz değerin insanın kibrine yenildiğini gösteriyor. Genel geçer, hatta basmakalıp olacak ama, yaşam gezegenimizde gelişmesini sürdürecekse yaklaşımımızı kökten değiştirmenin vakti geldi de geçiyor. Amma velakin korku deneme hevesimizi baltalamayı sürdürdükçe daha iyi bir geleceğe dair umudu yeşertemeyiz.

Olanakların rüya aleminde vakit öldürmeye, akademisyen bildirilerine güvenmeye yahut başımızdakilerin emirlerini izlemeye artık paydos etmeli. Dünyamızın gidişatını ve şeklini değiştirmek için gereken tek şeyin içimizden çıkıp gelen tek bir cesaret, nezaket ya da topluluk edimi olduğunu yüreklerimizde hissediyoruz. Tek başına böyle bir edim mevcut durumun baskı seli karşısında manasız gibi görünebilir. Bir de sayımızla çarpın bakalım, başkalarıyla dayanışma içinde gerçekleştirin bakalım; o vakit tek tek her birimizin can verdiği devin iflahı kesilir, başlar korkuyla titremeye. Vaktimizi arzularımızı ekip gerçek kişisel deneyimlerin sağlamlığını biçmeye harcamadıysak umut gibi narin bir şeye dayanarak nasıl gelecek planları yapabiliriz? Bu soru anarşizmin önemini ortaya çıkarıyor: Ne güzel bir hayata geçiricidir o. Normalde yetkenin kendi işleyişine terk edeceğimiz şeyleri şu anda kendimiz için yapma ve şimdi yaşama kapasitemize sarılmazsak, zalim ve çirkin gölgesi sırtımıza vuran devin ayakları altında çırçıplak kalıveririz. Anarşizme sarılan bizler ışık hasretiyle yanıp tutuşmaya harcamıyoruz ömrümüzü. Ayağa kalkıyor, ona doğru yürüyoruz. Dermanı olanaklı olduğunu düşlediğimiz şeylerde değil, ortak olarak temsil ettiğimiz kudretli güzelliğin aydınlığında bulacağımız iddiasıyla... Haydi hepimizi yutacakmış gibi duran karanlığı reddedelim. Her birimizi muhabbetinin merkezine taşıyan yeni bir estetik dili oluşturalım. Yekdiğerimizin hayatının anlamını kendimizin-

kiyle uyum içinde takdir ederek güzelleşelim. Ama bilhassa şu gerçeğe ayıkalım: güzel, işte halihazırda olduğumuz şey. Anarşist bir coğrafyanın kalbini bu hissiyat oluşturuyor. Mekansal özgürleşmeye giden yolumuzdur bu.

1. Anarşist Coğrafyaların Kısa Soyağacı

Anarşi yani hükümetsiz toplum zamanın başından beri bizimle. Bu toplumun istenir bir şey olduğu öğretisi olan anarşizm ise çok daha taze bir gelişme.
Robert Graham

Anarşist kuram bir coğrafya kuramıdır.
Richard Peet

Anarşizm ile coğrafya arasındaki gönül ilişkisi çok eskiye dayanır. Tüm uzatmalı romantik ilişkilerde olduğu gibi bu macerada da derin bağlılık ve yakınlık dönemlerini belirsizlikler hatta kimi zaman ayrılıklar takip eder. Hal böyleyken, anarşizmi eşitsiz iktidar ilişkilerinin ortadan kaldırılması ve daha eşitlikçi, gönüllü, diğerkam ve işbirlikçi hatlara sahip bir yaşam örgütleme arayışı olarak kabul edersek, onun coğrafi bir çaba olduğunu takdir etmek de bir zorunluluk haline gelir. Yine ilerlemeci bir bakışla coğrafya, "önyargıları ...giderme ve daha insana yaraşır duygular yaratma aracı" (Kropotkin 1885, 943) olarak anlaşılacak olursa, anarşizmin bu amaca büyük katkılar sunacağı görülebilir. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında da, son derece etkili anarşist felsefeciler olan Pyotr Kropotkin ve Élisée Reclus'nün coğrafya üzerine hararetle yazıp çizmeye başladığını görüyoruz; her ikisi de düşünsel iklime ciddi katkılarda bulunan ve yaşadıkları zaman ve mekanlarda büyük saygı duyulan coğrafyacılardı (Morris 2003; Fleming 1988). Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde ölümlerinin ardından çalışmalarına yönelik görünür

ilgi zayıflasa da bu öngörülü düşünürlerin çağdaş coğrafya kuramı üzerindeki izleri halen çok açıkça hissediliyor; coğrafyacıların etniklik ve "ırk"a bakışlarından toplumsal örgütlenme ve sermaye birikimi meselelerine, kent ve bölge planlamanın kavramsal çerçevelerine kadar her şeyi, hatta çevrecilik alanındaki tartışmaları etkilemeyi sürdürüyorlar.

Savaştan başını kaldıramayan yirminci yüzyıl başlarının gerçekçi siyaseti öncelikli hale getirmesi, hemen ardından da nicel devrimin coğrafyayı etkisi altına alması nedeniyle, Reclus ve Kropotkin'in çalışmalarındaki yetkecilik karşıtı tasavvur ve eleştirel toplumsal adalet yaklaşımı birkaç nesil boyunca hiç fark edilmedi. Yeni Solun ve 1970'lerin karşı kültür hareketlerinin yükselişiyle birlikte tekrar gündeme gelen anarşizm coğrafyacıların ciddi ilgisine mazhar olarak Marksizan, feminist, post yapısalcı kuramlarla birlikte bugün köktenci coğrafya olarak bilinen yaklaşımı oluşturdu (Chouinard 1994; Peet 1977). 1980 ve 1990'lar ise, coğrafi ve anarşist kaygıları merkeze alan kimi önemli çalışmalar yapılmakla birlikte, yine son derece kısır dönemlerdi. Neoliberalizmin giderek yoğunlaştığı, mali krizin derinleştiği ve Occupy hareketinde, Arap Baharlarında somutlaşan isyanlara neden olduğu mevcut ortam bir süredir anarşist kuram ve uygulamayı tekrar sahalara sürüklerken, yeni bir coğrafyacılar nesli de köktenci coğrafyanın sınırlarını genişletip anarşizmi uygulamalarının, kuramlarının, eğitim ve araştırma yöntemlerinin göbeğine yerleştirmekle meşgul. Kapitalizmin adım adım kurduğu kağıttan kule kendi ağırlığına dayanamayıp çökerken akademide ve sair yerlerde anarşizme yönelik ilgi artmaya başladı. Coğrafyanın bir dolu bilimsel alanı birden desteklemenin gururunu taşıyan bir bilimsel girişim olduğunu düşündüğümüzde, coğrafyacıların da bu sohbete dahil olması büyük önem taşıyor.

Bu bölümde anarşist coğrafyalara dair mevcut yazını gözden geçirmeyi amaçlıyorum. Coğrafyada anarşist düşüncenin kaynaklarının, yaşadığı gelişmelerin, zenginleştiği, zayıf

düştüğü ve yeniden boy gösterdiği uğrakların izini sürüyorum. Farklı yerlerde ortaya çıkan çeşit çeşit anarşizm coğrafyasının ya da anarşistlerin hakimiyet biçimlerine direnirken kullandığı mekansal taktiklerin özetini ve değerlendirmesini yapmayacağımın en baştan bilinmesini isterim. Bu bağlamda anarşizmin mevcut fiili uygulamalarını temsil eden anarşizm coğrafyalarına karşılık, anarşist coğrafyaları bir siyasi felsefe olarak anarşizmin tesis edildiği kuramsal mıntıka olarak görüyorum. Anarşist gelenekte ilke olarak kabul edilmeye en çok yaklaşan şey olan doğrudan eylem fikrinin, yani düşüncenin (anarşist coğrafyalar) uygulamadan (anarşizm coğrafyaları) hiçbir zaman ayrılamayacağı anlayışının da ortaya koyduğu üzere, bunun matah ve hatasız bir ayrım olmadığının farkındayım. Olsun, mevcut yazının bu yaklaşım üzerinden bir haritasını çıkarmak yine de faydalı bir çaba gibi görünüyor gözüme.

Öncelikli olarak anarşist düşünceye odaklanmamın tarihsel sebepleri de bulunuyor. Anarşizmle ilk haşır neşir olma girişimleri temelde düşünsel alanla sınırlıydı, göze çarpan hemen hiç örgütlü anarşist faaliyet yoktu (Ince 2010a). Blunt ve Wills'in (2000, 2) yakınması da bunun altını çiziyor; "Kropotkin ve Reclus'nün anarşist fikirlerini akademik coğrafya çalışmalarıyla birleştirme şanslarının olmaması son derece sinir bozucu. Bugün yaşıyor olsalar bunu yapabilirlerdi." Öte yandan, Reclus ve Kropotkin'den beri akademik coğrafyanın anarşizmle doğrudan ilişkisindeki düşüş anarşizmin siyasi bir düşünce olarak değer kaybettiğinin göstergesi olmayabilir. Meseleye başka bir açıdan yaklaşırsak, bu olguyu anarşizmin üniversite koridorlarını terk ederek daha zengin uygulama alanlarına yelken açtığının işareti olarak yorumlayabiliriz. Mesela doğrudan eylem, sivil itaatsizlik, Kara Blok taktikleriyle sokaklara; komünlere ve gönüllü yaşam alanlarına; kendin-yap eylemcileri ve küçük ölçekli karşılıklı yardımlaşma grupları, ağları ve girişimleri arasına; kiracı dernekleri, sendikalar ve kredi kooperatiflerine; birebir dosya

paylaşımı, açık kaynak yazılımları ve viki'ler aracılığıyla internete; özerk göçmen destek ağları ve köktenci toplum merkezleri üzerinden mahallelere; hulasa genel itibariyle gündelik hayatın şimdi ve buradasına çevirdi yönünü anarşizm. İçinde bulunduğumuz ana yaklaştıkça kimi coğrafyacıların anarşizmle özdeşleştirmeye başladığı praksise yazında daha fazla değer verilir oluyor, böylelikle kuram-uygulama ayrımının her iki tarafına da gösterilen ilgi giderek artıyor. Okur anarşist coğrafyalarla ilgili burada atıfta bulunduğum yazına, çok çeşitli bağlamlarda başarıyla tesis edilen anarşizm coğrafyalarını daha derinlemesine keşfetmek için sunulmuş ipuçları gözüyle bakabilir (Maxwell ve Craib 2015), daha da iyisi, anarşizmi gündelik hayatta uygulamaya başlamak için bir çıkış noktası olarak kullanabilir. Bu kitabın ayrıca coğrafyacıları da anarşist düşünce ve uygulamaları keşfetmeye hevesIendirmesini umuyorum. Anarşizm coğrafya çalışmalarına zengin ve verimli bir arazi sunuyor; arazinin yeşillenmesi için tek gereken şey bu bereketli toprakları işlemeye hevesli insan sayısının artması.

Anarşist Coğrafyaların Kökleri

Antropolojik kayıtların da gösterdiği üzere, yazılı tarihten önce insanlar biçimsel bir yetke olmaksızın örgütleniyorlardı, adına "anarşizm" denen, baskıcı siyasi kurumları reddeden eleştirel siyasi felsefenin olgunlaştırılmasını gerektiren şey sıradüzenli toplumların yükselişiydi (Barclay 1982). Anarşist düşünceyi kadim Çin'deki Taoizm'e kadar geri götürenler olduğu gibi, "yönetenin yokluğu" anlamına gelen ve çağdaş anarşi kelimesine kaynaklık eden anarchos sözcüğünün ilk kez Avrupa'da kullanıldığı ve izinin Homeros'un İlyada'sına dek izlenebileceği de öne sürülüyor (Graham 2005; Marshall 1992; Verter 2010). Bütün bunları önemli tarihsel öncüller olarak kabul etmek gerek elbette ama anarşizmin soyağacında gerçekten yerleri olup olmadığını belirlemek çok daha meşakkatli bir mesele. Anarşi sözcüğünün ak-

sine anarşizm Aydınlanma düşüncesinin icadı olan modern bir siyasi felsefe; "çalışmasında geliştirdiği fikirlere bu ismi vermemekle birlikte anarşizmin siyasi ve ekonomik kavramlarını ilk kez açık ve net bir biçimde ortaya koyan" (Kropotkin 1910) kişi de William Godwin. Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on Modern Morals and Manners* (Siyasi Adalet ve Genel Erdem ve Mutluluğa Etkisi Üzerine Bir İnceleme) (Godwin [1793] 1976) adlı kitabında, Godwin hükümetin ve ilişkili kurumlar olan mülkiyet, monarşi ve hukukun insanlığın doğal ve kaçınılmaz gibi duran "ilerleyişine" engel oluşturduğuna dair bir eleştirinin altyapısını hazırladı.

Godwin'in devleti merkeze alması anarşist düşünceye zımni bir coğrafya sağladı. Kendini açıkça "anarşist" olarak tanımlayan ilk kişi olan Pierre-Joseph Proudhon ([1840] 2008) Mülkiyet Nedir? Ya da Hukukun ve Yönetimin İlkesi Üzerine Araştırmalar adlı anıtsal eseriyle devlete yönelik eleştirinin bayrağını taşımaya başladığı tarihte, Endüstri Devrimi neticesinde insan ilişkilerinin mekanda ve mekanlar arasında nasıl ayarlanmaya, düzenlenmeye ve sistemleştirilmeye başlandığı üzerine derinlemesine eğilen bir felsefi düşünce altyapısını çoktan oluşturmuştu. Proudhon mülkiyeti müştereklerden çalmayı onaylayan bir kurum olarak görüyor, yerin dibine geçiriyordu. Mülk sahibiyle egemeni aynı yolun yolcusu olarak ele alarak mülkiyet ve devlet arasında ilişkisel bir coğrafya düşüncesi oluşturdu. Bu iki kurumun yanı

(*) Springer kitabın adını yanlış veriyor. Gerçi Godwin'in yaşarken kitap üzerinde çalışmaya devam ettiğini ve kitabın -eleştirel dozu giderek azalan- birkaç baskı yaptığını, bu arada isminin de çeşitli değişikliklere uğradığını biliyoruz. Kitabın 1793 tarihli ilk baskısı An Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on General Virtue and Happiness adıyla yayımlanıyor, ben de bu ismi kullandım. 1796'da yapılan ikinci sürümde Morals and Happiness yani ahlak kuralları ve mutluluk ifadesi kullanılıyor. 1798'deki üçüncü sürüm ve 1842'deki dördüncü sürüm ilkiyle aynı. Ne hikmetse 1976'da Isaac Kramnick editörlüğünde çıkan Penguin baskısında modern ifadesi de ekleniyor, ama Springer'ın kullandığı başlık bir yazım hatası olsa gerek, zira Springer kaynakçada Penguin baskısına atıf yapıyor. (ç.n.)

sıra kar, ücretli emek, işçi sömürüsü, kapitalizm ve dini Kilise fikri de Proudhon'un öfkesinden payını alıyordu. Bu eleştirel tavır genç Karl Marx'ı derinden etkiledi; anarşizm ve Marksizm'in sosyalist düşünce içinde ortak kökenlere sahip iki kol olması da bundan kaynaklanıyor. Proudhon anarşizm görüşünün özüne işçilerin doğrudan üretime katılmasına ve üretim araçlarını kontrol etmesine dayanan ve "mülkiyetin" tek meşru hali olarak gördüğü karşılıkçılık (mutualism) kavramını yerleştirdi.

Proudhon'la aynı tarihlerde yazıp çizen Mihail Bakunin de anarşist kurama epey katkıda bulunmakla birlikte yaşadığı dönemde, bugün dahi devam eden ciddi bir tartışma yaratmış bir bilmece olarak kaldı (Marshall 1992). Yaşadığı sosyopolitik şartlardan nefret ettiğini ve bu nefretin, Proudhon'un durumunda da olduğu gibi, kendisini devlete hiçbir şekilde güvenmemeye ittiğini biliyoruz. Bakunin'in devlete dair görüşü insanlıkla ilgili inançlarıyla doğrudan ilişkiliydi; insanları iyi kötü eşit, doğal olarak toplumsal hayata, dolayısıyla dayanışmaya hevesli canlılar olarak gören Bakunin herkesin içinde özgür olma isteği bulunduğunu varsayar (Guérin 2005). Bakunin'in anarşizm anlayışı eşitlikçi ve karşılıklı etkileşim içinde yaşayan özgür bir toplumun inşası meselesi etrafında şekillenir. Toplumların devletleşmeleri ona göre bütünüyle suni ve kabul edilemez bir düzenlemedir. Karasallaştırıcı (territorializing) bir kurum olan devletin insanlığın kemale ermesini sağlayabilecek sıradüzensiz örgütlenme biçimlerini bilfiil reddeden, şiddete meyyal ve toplum karşıtı olması kaçınılmazdır (Bakunin [1873] 2002). Bakunin'in kötümser devlet görüşü Marx'la aralarında bir rekabete yol açtı, ne ki tarih nihayetinde işçi idarelerinin ve proletarya diktatörlüğünün bürokratik polis devletlerine dönüşeceği iddiasının doğruluğunu kanıtladı. Sosyomekansal örgütlenmenin yapılanma biçiminden kaynaklanan bu mesele bugün dahi birçok çağdaş anarşisti uykusundan uyandırmayı sürdürüyor.

Bakunin ve Proudhon yalnızca anarşist değildi, her ikisi

de kendini sosyalizm yanlısı görüyordu. 1864'te Birinci Enternasyonale, hemen yedi yıl sonrasında da işçilerin yetkeciliğe karşı ayaklanarak yerel yönetimi devirdikleri Paris Komünü deneyimine büyük katkı sağlayan fikirleri on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sını derinden etkiliyordu (Archer 1997). Bu olaylar anarşist ve sosyalist uygulamanın daha en baştan aynı doğrultuya sahip olduğunu gösteriyor. Özgürlükçü hareket tarihi boyunca Proudhon ve Bakunin sık sık Marx'la karşı karşıya gelerek sosyalizmin daha özgürlükçü bir biçimini savundular, bunun anarşizm olduğuna katiyetle inandılar. Sosyalizmin liberal, liberalizmin sosyalist eleştirisi yapılırken anarşizm kapitalizme mükemmel bir alternatif olarak vazedilirdi, ki halen de böyledir bu. Özgürlükçü sağın anarşizmi, kendi uydurduğu sözde "serbest piyasa anarşizmine" ya da "anarkokapitalizme" mal etme çabasıyla anarşist siyasi düşünce ve uygulama tarihi, düşünsel geleneği arasında hiçbir bağlantı bulunmuyor. Bu anlayışlar devletin ortadan kaldırılması çağrısı yapsa da önerdikleri siyasi sistem gündelik hayatın ortaklaşa, eşitlikçi ve demokratik özyönetimine değil, serbest piyasa yoluyla bireysel egemenliği ve "en iyi durumdakinin hayatta kalması" anlayışını pohpohlayan eciş bücüş bir yeni-toplumsal Darwinciliğe yaslanıyor. Kaldı ki anarkokapitalizm anarşistlerin oldum olası ortadan kaldırmayı amaçladıkları kapitalist hakimiyet sisteminin tam göbeğinde yer alan bir tezat (oxymoron), başka bir şey değil.

Anarşist Coğrafyaların Yükselişi

Proudhon ve Bakunin'in anarşist düşüncenin temellerini oluştururken ona aynı zamanda zımni bir coğrafi çerçeve kazandırdıklarını düşününce, en bilindik iki anarşist felsefecinin, Élisée Reclus ve Pyotr Kropotkin'in coğrafyacı olması kulağa o kadar şaşırtıcı gelmiyor. Reclus'nün "toplumsal coğrafya" alanının isim babası olmasının (Dunbar 1978) dışında alana en önemli katkısı, The Earth and Its Inhabitants: The Universal Geography (Reclus 1894) kitabında derinlemesine

ele aldığı özgürleşmeci ülküleriydi. İnsanlık ve yeryüzü arasında bir birlik varsayan Reclus insanlığı "doğanın bilinçlenmesi" olarak gördü. Büyük ihtimalle postmodernizm'in akademi üzerindeki etkisi nedeniyle evrenselci görüşleri gözden düştü, ancak Reclus'nün anarşizm denince genel itibariyle akla gelenleri fersah fersah aşan toplumsal ve ekolojik etik anlayışı, köktenci düşünce üzerinde reddedilemeyecek kadar derin izler bıraktı. John Clark'a (2009, 109) göre Reclus "en başta, 'toplumsal mesele' olarak adlandırdığı, tarih boyunca devam eden özgürleştirici toplumsal dönüşüm meselesini coğrafya tasarısının merkezine yerleştirdi. 'Toplumsal meseleyi' coğrafyaya eklemlemesi, ekonomik sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet, iktidar, toplumsal hakimiyet, örgütsel biçimler ve çap, kentleşme, teknoloji ve ekoloji meselelerini alanın kapsamına sokarak coğrafyayı çağının kabullerinin çok ötesine götürdü." Kendini şefkatin, diğerkamlığın ve sevgi yetisinin aile, ulus ve hatta tür sınırlarının ötesine taşınmasına adayan Reclus, bu sürecin tüm hakimiyet biçimlerinin aynı anda hem inkarına hem de azalmasına yol açacağına inandı. Reclus oldukça gözüpek bir şekilde, gezegene dair daha kapsamlı bir bilince ulaşmak için çıktığımız yolda karşılıklı duygudaşlık, eli açıklık ve saygıya dayalı bir yörünge tutturduğumuzda, dünyalılar olarak ortak deneyimlerimizin çok daha derin duygusal anlamlara sahip olduğunu hep beraber keşfedebileceğimizi hayal etti (Clark ve Martin 2004). Eleştirel coğrafyanın dikkatini yoğun olarak duygusal çıkarımlara çevirdiği duygulanımsal dönemece henüz epey vakit varken, Reclus Vicky Lawson'ın (2009) savunduğu türde bir "önemseyen coğrafya" anlayışı oluşturdu böylece. Reclus yakınlık ve sevginin birleştirdiği yekpare bir gezegen sistemi varsayan bütüncül bir bakış açısıyla, doğanın korunması ve hayvanlara zulmedilmemesi gerektiğini savunarak çağdaş toplumsal ekoloji ve hayvan hakları hareketlerini önceledi (Fleming 1988; Marshall 1992), vejetaryen beslenerek veganarşizm akımının habercisi oldu (Dominick 1995).[1]

Reclus'nün akıl hocalığından oldukça yararlanan (Ward 2010) Kropotkin'in çalışmaları ise son dönemde daha çok ilgiye mazhar oldu; Ekmeğin Fethi (Kropotkin [1892] 2011), Karşılıklı Yardımlaşma – Evrimin Bir Faktörü (Kropotkin [1902] 2008), ve Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler – Yarın (Kropotkin [1912] 1994) adlı etkili eserleri artık anarşist felsefeye damga vurmuş ezber bozucu metinler olarak görülüyorlar. Görüşlerini kısmen döneminin toplumsal Darwinciliğine yanıt olarak geliştiren Kropotkin kıran kırana rekabetin evrimin başat ilkesi olarak gösterilmesine, ayrıca bu ilkenin kapitalizmin hakimiyetine bahane edilmesine karşı çıktı. Kropotkin işbirliğini temel alan daha uyumlu bir yaşam biçiminin mümkün olduğuna inandı, karşılıklı yardımlaşmanın doğallığını bilimsel bir çerçeveye oturtmaya çalıştı. Ayrıcalığı, kıtlığı ve sefaleti destekleyen kapitalizmi insan özgürlüğüne hakaret olarak gördü. Genç yaşında Sibirya'da geçirdiği uzun yıllar Kropotkin'i derinden etkiledi. Burada hem feodal öncesi toplumlar hem de hayvanlar arasında işbirliğini doğrudan gözlemleme şansı bulan Kropotkin, insan dahil birçok türün evrimindeki en önemli etmenlerin, bu türlerin hayatta kalmalarını sağlayan karşılıklı yardımlaşma ve gönüllü işbirliği olduğu sonucuna ulaştı. Sibirya'da geçirdiği süre ona Marksistlerden farklı olarak sanayi işçisini değil tarımı, yerel üretimi ve kırsal hayatın merkezsiz örgütlenme biçimini merkeze yerleştiren, dolayısıyla özyeterliliğe alan açan, merkezi idare ihtiyacını sorgulatan bir coğrafi tahayyül edindirdi (Galois 1976). Deneyim, gözlem ve seyahatleri ona coğrafya eğitiminin insanların "doğadaki uyumu" görmelerini sağlamanın yanı sıra ulusalcı ve ırkçı önyargılarını da zayıflattığını, bu nedenle de özellikle çocuklar için zihinsel bir özgürleşme aracı olduğunu gösterdi, ki coğrafya bugün de bu sö-

1 White ve Cudworth (2014, 210) Reclus'nün vejetaryen mi yoksa vegan mı olduğu meselesini masaya yatırıyor. Avrupa'daki vejetaryen hareketin tarihsel olarak her tür hayvansal üründen kaçındığı gerçeğinden hareket eden yazarlar, "Reclus'nün çok büyük ihtimalle vegan beslendiği ama beslenme biçimine vejetaryenlik dediği" iddiasını ortaya atıyorlar.

zünün arkasındadır (Kropotkin 1885).

Yirminci yüzyıla girildiğinde anarşizm ve coğrafya arasındaki kesişimler daha zor görülür olmakla birlikte anarşist fikirler köktenci felsefe ortamındaki hayati önemlerini kaybetmediler. Bu canlılığın en iyi örneklerinden biri olarak, anarşizmi feminizmle buluşturan, böylece anarşist coğrafyalar için yeni bir sayfa açan Emma Goldman verilebilir. Coğrafyacı olmamakla, hatta Kropotkin'e duyduğu derin saygı dışında coğrafi düşünceyle doğrudan ilgisi bulunmamakla birlikte, Goldman'ın devlet dışındaki kurumsal hakimiyet yapılarına odaklanması bedenin bir köktenci siyaset mekanı olarak görülmesini sağladı. Açıktan evlilik karşıtı olan Goldman homofobiye karşı mücadele etti ve cinsiyet meselesinin, özellikle de seçme özgürlüğünün ana özgürleşme alanları haline geldiği serbest aşkı destekledi (Goldman [1917] 1969). Bireyin bedensel refahına yönelik ilgisi onu "köle toplumunun sürdürülmesinin" ve sahte cennet vaatlerinin karşısına dikilen bir savunma hattı olarak ateizme sarılmaya, ifade özgürlüğünü toplumsal değişimin olmazsa olmaz bileşenlerinden biri olarak görmeye, hapishanelerin ekonomik sistemin bir uzantısı olduğunu ve adalete değil yoksulun cezalandırılmasına hasredildiklerini düşünmeye itti (Goldman [1923] 1996, 233). Hayatının sonuna doğru, 1936 ve 1939 yılları arasında bir köylü ve işçi hareketinin Barcelona'yı ve geniş kırsal kesimleri kontrol altına alarak toprağı ortaklaştırdığı ve anarşist örgütlenme ilkelerini hayata geçirdiği anarşist devrimi desteklemek üzere İspanya'ya gitti (Goldman 2006). Anarşizmin uygulamada işe yaradığını bütün dünyaya kanıtlayan bu deneyim halen anarşist hareketin en başarılı anlarından biri olarak gösterilir (Ealham 2010).

Goldman'ın öldüğü 1940'tan yirmi yıl kadar sonra, Murray Bookchin anarşist görüşlerini, ekoloji sorunlarının toplumsal sorunlara derinden bağlı olduğu, hatta genelde bunların sonuçları olduğu fikrinden hareket eden "toplumsal ekoloji" başlığı altında geliştirerek Reclus'nün odaklandığı ko-

nulardan biri olan çevre meselesini tekrar gündeme getirdi. Bookchin 1962 yılında çeşitli çevresel sorunlara dair ateşli bir eleştiri ortaya koyduğu (Sentetik Çevremiz) eserini kaleme aldı. Kitap köktenciliği nedeniyle az ilgi çekmekle birlikte Rachel Carson'ın ([1962] 2002) dönüm noktası sayılan eseri Sessiz Bahar'ı birkaç ayla önceliyordu. Reclus ve Kropotkin'in etik doğalcılığından çok etkilenen Bookchin 1960'lar boyunca, daha sonra Kıtlık Sonrası Anarşizm (Bookchin [1971] 2004) adlı kitabında toplanacak bir dizi öncü makaleyle, özgürlükçü ve çevreci fikirlerini dönemin karşı kültür hareketlerine yaymaya uğraştı. Colin Ward da bu dönemlerde Eylemde Anarşi (Ward [1973] 2001), Housing: An Anarchist Approach (İskan: Bir Anarşist Yaklaşım (Ward 1976) ve en bilinen eseri Child in the City (Çocuk Şehirde) (Ward [1978] 1990) gibi etkili eserler kaleme alarak coğrafyanın anarşist uygulama ve düşünce için önemini tekrar ortaya koydu. Ward'ın çalışmalarının büyük çoğunluğu, insanların kendilerine bakma ve geçimlerini sağlama yetilerini kısıtlamakla eleştirdiği konut ve planlama kanunlarını ele aldı. Yetkeci sosyomekansal örgütlenme yöntemlerini alaşağı eden özerk, sıradüzensiz dayanışma biçimlerine dayalı çözüm önerilerinde Proudhon ve Kropotkin'in etkisi açıkça görülüyordu (White ve Wilbert 2011).

Anarşizmin Köktenci Coğrafya İçindeki Rolü

Nicel devrimin hemen ardından kimi coğrafyacılar alanın dışındaki ya da hemen sınırlarındaki anarşist cereyanlara dikkat kesilmeye başladı. Antipode: A Radical Journal of Geography birinci sayısıyla, beşeri coğrafya alanında stokastik modellerle, çıkarımsal istatistiklerle ve ekonometriyle hiçbir işi olmayan, aksine yöntembilimsel odağına insanların gerçek kişisel deneyimlerini koyan nitel yaklaşımlarla ilgilenen yeni bir etiğin ortaya çıkışını muştuladı. Pozitivist coğrafyalar dünyadalık ve dünyayı bilmenin sonsuz yollarından sadece biri olmaları, sorulmaya değer soruların dahi önceden be-

lirlendiği araştırma yöntemleri kullanmaları nedeniyle kendi dar pencerelerine sıkışıp kalmışlıkları üzerinden eleştirilmeye başlandı (Galois 1976). Köktenci coğrafyanın filizlenmeye başladığı bu atmosferde Marksist ve feminist eleştiriler de hızla bu yaklaşım içinde yer buldular. Anarşizm de köktenci coğrafyanın temellerinin atılmasında son derece önemli bir rol oynadı; köktenci coğrafyanın ortaya koyduğu epistemolojik eleştiri büyük oranda anarşizmin devlete dair değerlendirmelerini yansıtıyordu, yani sonsuz sayıda mekansal örgütlenme alternatifi içinde, devleti mümkün biçimlerden yalnızca biri olarak görüyordu. Bu bağlamda, Antipode dergisinin kurucu editörü Richard Peet'in (1975), köktenci coğrafyanın çıkış noktası olarak Kropotkin'in anarkokomünizmini benimsemesi gerektiğini öne sürecek kadar Kropotkin hayranı olması çok da şaşırtıcı değil. Aynı şekilde, insani manzaraların herkese yarar sağlayacak ilkeler üzerinden örgütlenmek yerine ayrıcalıklı bir azınlığı adaletsizce kayırması nedeniyle çoğunluğun yaşadığı mahrumiyete karşı çıkan Myrna Breitbart (1975) da Kropotkin'in çalışmalarına özel önem verdi.

Breitbart (1978a) birkaç yıl sonra Antipode için anarşizm ve çevre üzerine, anarşist fikirleri açıkça köktenci coğrafyanın merkezine yerleştirdiği bir özel sayı hazırladı. Derginin bu sayısı hem anarşist düşünce ve uygulamanın coğrafya üzerindeki, hem de coğrafyanın anarşizm üzerindeki etkisini ortaya koydu. Dergide İspanyol devrimi sırasında işçilerin ortak kullanım ve mekansal uygulamalarına, bu alternatif örgütlenme dürtülerinin çağdaş İspanyol siyasetindeki yeni nesil sol-özgürlükçü hareket üzerindeki etkilerine dair incelemeler yer alıyordu (Amsden 1978; Breitbart 1978b; Garcia-Ramon 1978; Golden 1978). 1900'lerde New Jersey eyaletinin Paterson kentindeki bir anarşist topluluğun iç işleyişinin detaylı bir biçimde sunulduğu bir yazı okura bu vakayı İspanya örneğiyle karşılaştırma imkanı sundu (Carey 1978). Reclus ve Kropotkin'in bir hayli el üstünde tutulduğu sayıda Gary Dunbar Reclus'nün coğrafi özgürlük tasavvurunun

önemine dair kalem oynatırken, G. M. Horner Kropotkin'in anarkocoğrafya yaklaşımının kentlerin mekansal örgütlenmesi üzerindeki etkilerini masaya yatırdı, yine Richard Peet ise Kropotkin'in çalışmalarındaki etik yaklaşımı merkezsizliğin sosyomekansallığı ile ilgisi bakımından ele alarak bir özgürleşme coğrafyası ortaya koymaya çalıştı. Anarşist metinlerin zamana direnen değerine ve o dönemde ortaya çıkan köktenci coğrafi düşünceyle ilgisine işaret eden iki çalışma; Kropotkin'in "Coğrafya Ne Olmalı" yazısı ve Bookchin'in "Ekoloji ve Devrimci Düşünce" makalesi de bu sayıda yeniden basıldı (Dunbar 1978; Horner 1978; Peet 1978; Kropotkin 1885; Bookchin [1965] 1978).

Sosyalist Coğrafyacılar Birliği bülteni de, 1976 yılında Minnesota Üniversitesi'nde öğrencilerin ve öğretim üyelerinin katılımıyla düzenlenen on haftalık gayri resmi okuma-tartışma toplantılarının sonucu olarak, 1978 yılında anarşist coğrafyalar üzerine kısa bir bölüme yer verdi. Bu bültende Kropotkin, Ward ve Bookchin başta olmak üzere Minnesota grubunun toplantılarda okuduğu kimi yazarların temel eserlerini ele alıp eleştiren bir giriş yazısı (Lauria 1978); okurlara "meslektaş ve arkadaşlarımızın [anarşist] fikirlerden ne denli bihaber olduğunu ve korktuğunu" hatırlatmayı ve coğrafi bir bakış açısından anarşist çalışmaların geleceğine yönelik bazı olası doğrultular belirlemeyi amaçlayan bir makale (Pissaria 1978, 6); çağdaş toplumsal ilişkilerin ve ekonomi politik biçimlerin karmaşıklığı karşısında anarşist örgütlenmenin ne ölçüde mümkün olduğunu tartışan bir makale bulunuyordu (Porter 1978). Bülten olması nedeniyle kısa ömürlü olan ve dar bir kitleye ulaşan bu sayı yine de o dönemin köktenci coğrafyacıları arasında anarşizme yönelik ilginin arttığının göstergelerinden biriydi. Minnesota grubu ya da Antipode dergisinin çabaları önemli düşünsel anları temsil ediyor, anarşist fikirlerin yüzünü toplumsal adalete dönen ortak bir coğrafya uygulamasını yeniden canlandırma gizilgücüne dair bir iyimserliği ortaya koyuyordu. Ne yazık ki ilk kökten-

ci coğrafyacılarla anarşizm arasındaki bu ilerlemeci karşılaşmalar pek uzun soluklu olamadı, bunlar hızla Marksist ve feminist eleştiri okullarının muazzam çalışmalarının gölgesinde kaldı. Dolayısıyla, Kropotkin "Anglo-Amerikan coğrafyasında karşı kültürün gündemine yön veren Marksizme kıyasla daha ekolojik ve daha az devlet merkezli bir köktenci tasavvur" öneriyor olsa da, Gerry Kearns (2009b, 58) "Marksizme yönelik anarşist eleştirinin, eleştirdiği köktenci rakibine eş bir kuramsal ya da görgül kuvvetle geliştirilmediğinin, dolayısıyla modern köktenci coğrafyada bu boyutların halen az gelişmiş olduğunun" altını çiziyor.

1980'lerde coğrafya alanında anarşist çalışmalar neredeyse kurudu kaldı. Bunun sebepleri üzerine kafa yorduğumuzda, İngiltere'de Thatchercılığın, ABD'de ise Reagan ekonomisinin yükselişiyle koşut olarak Yeni Solun zayıflaması ve sessiz bir iyimserlik öne çıkıyor. Bununla beraber neoliberalizmin çirkin yüzünü iyiden iyiye göstermeye başladığı dönemde Bookchin'in ([1982] 2005) doğayı hakimiyet altına alma çabasıyla toplumsal sıradüzeni birbirine bağlamak için siyasi, antropolojik, psikolojik, bilimsel ve coğrafi izlekleri tek bir anlatıda topladığı, tartışma götürmez Özgürlüğün Ekolojisi eseri de raflarda yerini aldı. Küreselleşme dönemin moda sözcüğü olmak üzere gündelik dildeki yerini pekiştirirken 1980'lerin siyasi olayları coğrafyanın kendi içine bakan bir düşünme sürecine girmesini tetikledi. Jim MacLaughlin (1986), geçmişin önemli coğrafyacılarından Halford Mackinder, Ellen Churchill Semple, Ellsworth Huntington, Isaiah Bowman ve Thomas Holdich'in ısrarlı bir kavim merkezciliğe ve devlet merkezliliğe katkıda bulunduklarını öne sürdü, coğrafyacıları nesilden nesle aktardıkları önyargılarını terk etmeye ve devletin alternatiflerini keşfetmeye teşvik etmeleri için Kropotkin ve Reclus'yü yardıma çağırdı. 1990'larda anarşist coğrafyaların gizilgücünü bilfiil araştıran coğrafyacıların sayısında bir miktar artış yaşandı. Kısa ömürlü Contemporary Issues in Geography and Education (Coğrafya ve

Eğitimde Güncel Meseleler) dergisinin, Cook ve Pepper'ın hazırladığı ve Kropotkin'in mirasının bir kez daha vurgulandığı özel sayısı özellikle öne çıktı (Cook ve Pepper 1990; Cook 1990; Pepper 1990). Bu sayıda ayrıca Goldman'ın fikirlerinin coğrafi bir okuması, anarşist komünlerin mekansallıkları ve topluluk deneyimlerine dair incelemeler ve hatta Ward ve Breitbart'ın kent hayatında anarşizm olanakları üzerine makaleleri yer aldı (Newman 1990; Hardy 1990; Rigby 1990; Ward 1990a; Breitbart 1990). Yine 1990'ların sonuna doğru Paul Routledge'ın (1998, 2003a) jeopolitik karşıtı kavramı anarşist coğrafya yazınındaki bir boşluğu doldurmaya başladı. Hoş, Routledge bu kavramı hiçbir zaman anarşizmle açıkça ilişkilendirmedi, ama hegemonya karşıtı mücadele vurgusu ve "devletten tamamen bağımsızlık iddiası" (245) anarşizm için büyük öneme sahipti.

Yeni Anarşist Coğrafyalar

Richard White ve Colin Williams (2012, 1639) "coğrafyanın ana unsurlarından birinin (bütün seviyelerde) tekrar anarşist köklerine dönmesi, anarşist geleneği gizeminden arındırmaya, ayrıca uygun ve mümkün olduğu hallerde siyasi ve toplumsal bir ideoloji olarak anarşizmin methettiği (yeni) zorluk ve eleştirilerle doğrudan temas kurmaya emek harcaması gerektiğini" ikna edici biçimde savundular. Anarşist coğrafyalar yeni örgütlenme biçimleri aramanın ve anarşizmin gizilgücüyle ilgili daha net bir görüş elde etmenin verdiği şevkle son dönemde yeniden canlılık kazanarak özerklik, doğrudan eylem, köktenci demokrasi ve metalaştırmadan kaçınmayı merkeze alan bir kendin-yap değerler sistemini vurgulamaya başladı. Kendin-yap kültürünün köktenci olanaklarıyla ilgilenen Keith Halfacree (1999), bu kültürün kuram ve uygulamanın birbirini nasıl bütünledikleri üzerine düşünmek için önemli bir alan sağladığını öne sürerek, bu bağlantıları sergilemek üzere terk edilmiş bir arazinin işgali örneğini ele aldı. Trapese Kolektifi (2007) de yine anarşist

bir bakış açısından hareketle, kendin-yap yaklaşımının günlük coğrafyalara uygulanmasının yaşamlarımızı dönüştürmek için ne kadar önemli olduğunu göstermeye çalıştı. Paul Chatterton (2002) işgalciliğin insanın kendi hayatının denetimini eline alması anlamında,meşru bir mekansal uygulama olduğunu savundu. Bu görüşlerin hepsinde anarşist düşünceden, özellikle de Hakim Bey'in (1991b), resmi sıradüzenli denetim yapılarının gözünden kaçan sosyopolitik eylemlere karşılık olarak ortaya çıkan daimi olmayan mekanları tanımlamak için kullandığı "geçici özerk bölgeler" söyleminden ilham alan kararlı bir özerklik vurgusu vardı. Jenny Pickerill ve Paul Chatterton (2004) benzer bir yaklaşımla, gösterisel eylemlerle gündelik hayatın kapitalizme alternatifler yaratmak adına işe yarar biçimde nasıl birleştirilebileceği üzerine düşünerek "özerk coğrafyalar" kavramını türettiler. Ortaklaşacı, kapitalizm dışı, düzgü karşıtı dayanışma ve yakınlık biçimleri oluşturma arzusunun öne çıktığı mekanlar olarak tasarlanan özerk coğrafyalar kavramı kesinkes anarşist bir anlama sahipti. Bu kavramın Routledge'ı (2003b, 2009b) akla getirdiğinin de altını çizmek gerekiyor, zira onun taban ağları ve eylemcilerin ilişkisel bir mücadele etiği yaratmak üzere çok ölçekli siyasi eylemlerle bir araya gelişlerini değerlendirmek için kavramsal bir araç olarak kullandığı yakınsama mekanı kavramı da kapsamlı bir anarşist bakış açısından ilham alıyordu.

Anarşist doğrudan eylem taktiği bütün bu çalışmalarda doğrudan ya da dolaylı olarak savunuldu. Bu siyasi eylemcilik biçiminin gayet açık coğrafi içerimleri olduğunu fark eden diğer coğrafyacılar da doğrudan eylemle ilgilenmeye başladılar; örneğin antropolog David Graeber'ın kısa süre önce yayımlanan doğrudan eylem etnografisi çağdaş coğrafya kuramından ve kuramın epistemolojik ve ontolojik fikirleri tarafsız nesnellik yanılsamasından kurtarma eğiliminden yoğun izler taşıyor (Anderson 2004; Heynen 2010; Graeber 2009b). Yöntem olarak doğrudan eylem, bizim çalışma ala-

nımıza coşkulu bir siyasi bağlılığın yanı sıra, hakimiyete karşı mücadele eden oyuncuları bağrına basma becerisi ve onlarla omuz omuza direnme hevesini gerektirir (Özerk Coğrafyalar Kolektifi 2010). Doğrudan eylem coğrafyası genellikle kamusal mekanda oluşur. Sıradüzensiz ve kurumsal olmayan siyasi katılım biçimlerinin neoliberal siyasi reformlar yoluyla cezalandırılmasına ve teknokratik yöntemlerle sınırlandırılmasına karşı eleştirisinde demokrasinin daha bütün bütüne köktencileştirilmesi çağrısında bulunan bir anarşist yaklaşım kamusal mekanda bilhassa üretken olabilir. Kamusal mekana yönelik bu tür bir kaygı Jeff Ferrell ve Randal Amster gibi, sırasıyla kentsel düzenin intikamcılığına direnme ve evsizlerin suçlu olarak görülmesi olgusuyla ilgili eserlerinde şiddetsiz eylemciliği ön plana çıkaran anarşistlerin çalışmalarında özellikle göze çarpıyor (Ferrell 2001; Amster 2008). Bu son dönem çalışmaların önemli bir kısmını Chris Carlsson'ın, kapitalizmi gündelik hayatlarımızdan çıkardığımızda ortaya çıkacak olan şu anın mümkün ütopyası anlamına gelen "Nowtopia" kavramıyla açıkça benimsediği paradan arınma çağrısı şekillendiriyor (Carlsson 2008; Carlsson ve Manning 2010). Kapitalizmin, tek bir dünyadalık anlayışının barınmasına izin verdiği güçlü bir kavramsal hapishane işlevini gördüğü mevcut şartlarda bu tür köktenci eleştiriler pek alışıldık değil, ancak son dönemdeki çalışmalarımın bazıları metalaşmadan kaçınmayla ilgili anarşist görüşlerle, başta Kamboçyalılar olmak üzere kırsal ve yerli halkların geleneksel toprak tasarruf uygulamaları arasındaki kimi benzerlikleri açığa çıkararak bu düşünceye dair tarihsel ve çağdaş öncülleri ortaya koyuyor (Springer 2013). Kamboçya'da süregelen ilkel birikim biçimleri arasında en kötücülü olan zorla tahliyelere karşı eleştirimde, ilhamını Proudhon'dan alan bir mülkiyet anlayışını işe koşuyor, modern devletin şiddetinin, sıradüzenlerinin ve yetkesinin kolonyal devlete eş olduğunu savunan anarşizmin tek anlamlı postkolonyalizm biçimi olduğunu savunuyorum (Springer 2015).

Antipode ve ACME: Uluslararası Eleştirel Coğrafyalar E-Dergisi anarşist coğrafyalar üzerine, anarşist kuram ve uygulamaların süregelen çözümsel gücünden ve dönüştürücü gizilgücünden esinlenen iki yeni özel sayı çıkardı (Springer v.d. 2012b; Clough ve Blumberg 2012). İki sayı da çok çeşitli anarşist bakış açılarını, kuramsal kaygıları ve uygulama yaklaşımlarını bir araya getirmekle birlikte, ikincisi ayrıca anarşist ve özerklik yanlısı Marksist coğrafyalar arasında köprü kurma girişimlerini de içerdi (Mudu 2012). Karasallık ve anarşist bir bakış açısının uzkurgucu siyaset üzerinden mekanı yeniden tahayyül ederek daha özgürleştirici bir kavramlaştırma oluşturabileceği (Ince 2012); muhalif uygulamalardan çöp dalgıçlığının ve bu uygulamanın en azından kısmi olarak kapitalizmle iç içe olduğu yönlerin eleştirisi (Crane 2012); karşılıklı yardımlaşmanın mevcut örgütlenme tarzlarımızın ayrılmaz parçalarından biri olduğunu öne süren, anarşist coğrafyaların insanların gündelik faaliyet kalıplarını gerçekten belirlediğini ortaya koyan, mevcut ekonomik manzaralar üzerine bir yorum (White ve Williams 2012) yine bu iki sayıda göze çarpan diğer konular arasında sayılabilir. Bunların dışında, Jeff Ferrell (2012), neoliberalizm tarafından yabancılaşma, sınır dışı, zorla ihraç ve ötekileştirme denizlerine sürüklenmiş farklı grupların, birbirlerine doğru kürek çekerek buluştukları yerdeki mekansal-siyasal düzeni ortadan kaldırmak için anarşist taktikleri kullanabileceğini öngören, "sürüklenme" adını verdiği bir coğrafi kuram geliştiriyor. Heynen ve Rhodes (2012) yurttaşlık hakları dönemi örgütlenme yönteminin Kara Anarşizmin oluşumuna etkisini ve bu iki olgunun yetkecilik karşıtı siyaset ve olanaklara katkılarını inceliyorlar. Barker ve Pickerill (2012) yerli coğrafyalarının ve anarşist coğrafyaların hem uyum yarattığı hem bozduğu fikrinden hareketle, eylemcileri yerlilerin yerle ilişkilerini kopyalamamaları konusunda uyarıyor, bunun yerine daha güçlü ittifakların önünü açmak üzere bunları tamamlayıcı eylemler yapmaya özendiriyor. Anarşist örgütlenme uygulamalarına

odaklanan Nathan Clough (2012) köktenci siyasetin "duygusal yapılarını" incelediği makalesinde, toplumsal mücadelenin doğrudan eylemin yanı sıra yakınlığın duygusal örgütlenme ilkesi üzerinden yürütüldüğünü ve duygusal yapıların bizatihi çekişme odağı haline gelen bir etkileşim alanı olduğunu öne sürüyor. Farhang Rouhani'nin (2012a; 2012b) iki dergide de makaleleri bulunuyor; birinde coğrafya alanındaki eğitimbilimsel yaklaşımların eğitim manzarasını yeniden tasarlamak üzere anarşist fikirlerle nasıl etkileşimde bulunabileceğini özetliyor, ötekisinde ise anarşist ve queer coğrafyalar arasındaki bağlantıların haritasını çıkarıyor. Mark Purcell (2012), köktenci akademi camiasında anarşizmin yeterince ciddiye alınmadığına dair Richard Day imzalı iddiayı eleştiriyor ve Foucault, Deleuze ve Guattari'nin en azından köktenci coğrafya kapsamında, ilk planda anarşist olarak kabul edilmese dahi son derece güçlü bir "anarşizan" hissiyat doğuran etkilerde bulunduğunu savunuyor. Antipode özel sayısında anarşist coğrafyalar üzerine düşüncelerini ortaya koyan Uri Gordon (2012, 1742) ise, "anarşik akademik müessese" bünyesindeki akademisyenleri devrimci stratejilerini tekrar masaya yatırmaya davet ediyor ve postanarşist bir mercek benimsendiğinde stratejinin geçerli bir mücadele kategorisi olmaktan çıkmak zorunda olup olmadığını sorguluyor. Özetle, bu iki özel sayı anarşist coğrafyaların yükselişte olduğunu bir kez daha açıkça ortaya koyuyor.

Coğrafyanın Özgürlüğü

Uluslararası Beşeri Coğrafya Ansiklopedisi Élisée Reclus ve Pyotr Kropotkin'in kalıcı mirasının nişanesi olarak (Clark 2009; Kearns 2009b) kendilerine yer verirken, bu iki düşünürün özgürlük tahayyülleri çağdaş coğrafyacılar tarafından takip edilmeye devam ediyor. Örneğin Shaun Huston (1997), Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma kuramını kullandığı Anarşist Çalışmalar dergisindeki makalesinde, anarşistlerin dikkatini mekansal odağın önemine çekmek için ba-

riz bir coğrafi yaklaşım kullandı. Kanada Coğrafyacılar Derneğinde yaptığı bir açılış konuşmasında, süregelen devlet şiddeti ve insan hakları ihlalleri karşısında Kropotkin'in savunmasızlardan yana dimdik duruşuna çeken Kenneth Hewitt (2001) Kropotkin'in eserlerinin ana akım tarafından bir miktar tanınmasını sağladı.

Gerry Kearns (2004, 337) Kropotkin'in ilerlemeci coğrafi tahayyülüyle Halford Mackinder'ın kolonyalist görüşü arasındaki muazzam farkı incelediği çalışmasında, on dokuzuncu yüzyılın sonunda "çekişen coğrafyaların" anarşizm ve emperyalizm "eksenleri etrafında örgütlendiğini" gösterdi. Daha yakın bir tarihte, Federico Ferretti (2011) dikkatimizi Reclus ve Kropotkin'in birbirlerine yazdığı, Rusya Federasyonu Devlet Arşivinde saklanan devasa mektup koleksiyonuna çekerek bu mektupların çağdaş tarihi coğrafyacıların coğrafya, siyaset ve kamu eğitimi arasındaki ilişkileri ve heterodoks coğrafyacıların coğrafi bilgi üretimindeki rolünü daha iyi anlamalarını sağlayabileceğinin altını çizdi. Ölümleri üzerinden bir yüzyıldan fazla zaman geçmiş olmasına rağmen coğrafyayı halen etkilemeyi sürdüren bu tarihi simalara yönelik ilginin canlanması son derece memnun edici. Ancak artık yalnızca geçmişe değil, geleceğe dönük bir görüşe odaklanmamız gerekiyor; zira hem anarşist coğrafyalarla hem var olan uygulamalı anarşizm coğrafyalarıyla ilgili incelemelere dair, kuram geliştirmeye dönük, canlı bir ilgi, anarşizm ve coğrafyanın birbirlerine yapacağı katkılara yeni, güçlü bir soluk kazandırabilir. Myrna Breitbart'ın (2009, 115) altını çizdiği üzere mevcut zorluk "Kropotkin'in bir yüzyıl önce öne sürdüğünden farklı değil: coğrafyanın daha eleştirel toplumsal çözümlemeler oluşturmak, daha etkin direniş ağları geliştirmek, gerçek ihtiyaçları ve doyurulmamış arzuları karşılamak için alternatif toplumsal çevrelerin ve iş ortamlarının yaratımını teşvik etmek üzere yeniden yerel çevrelerin keşfine başlaması gerekiyor." Bu işe çoktan başlandı elbet, Antipode ve ACME'nin anarşist coğrafyalar üzerine hazırladığı özel sayılar anarşizmin halen geçerli bir siyasi kuram ol-

duğuna, coğrafya uygulamaları için, coğrafya üzerine düşünmek için işe yarar bir yaklaşım olduğuna dair memnun edici göstergeler sunuyor (Clough ve Blumberg 2012; Springer v.d. 2012b), ancak daha upuzun bir yol uzanıyor önümüzde.

Arap Baharı ayaklanmalarından Wall Street'i İşgal Et hareketine; sokak tiyatrosu, Eşik Kütle bisiklet toplaşmaları, köktenci samba ve Sokakları Geri Kazan partileri gibi gösterilere; baltalama, ağaçlara tüneme, çatı işgalleri ve kültür bozgunculuğu gibi yıkıcı direniş eylemlerine; çöp dalgıçlığı, okulun reddi ve işgalcilik gibi yaşam tarzı tercihlerine; çocuk bakıcılığı kooperatifleri, toplum mutfakları ve bahçeleri, inşaat ittifakları ve ücretsiz dolaşım gibi karşılıklı yardımlaşma faaliyetlerine; mikro radyo yayıncılığı, bilgi-dükkanlar, kitap fuarları ve bağımsız basın gibi örgütlenme kapasitelerine kadar bu dizi dizi çağdaş mevzunun hepsi katı mekansal içerimlere sahipler, dolayısıyla da açık anarkocoğrafi bakış açıları benimseyen çözümlemelerden yararlanabilirler. Anarşizm daha coğrafi bilginin kuramsal bakımdan genişlemesine de önemli katkılarda bulunabilir; devlet kuramı ve egemenlik; sermaye birikimi, toprak hakları ve mülkiyet ilişkileri; soylulaştırma, evsizlik ve iskan; çevresel adalet ve sürdürülebilirlik; endüstriyel yeniden yapılanma ve emek coğrafyaları; polislik, suç korkusu ve eleştirel hukuk coğrafyaları; tarımsal dönüşüm ve topraksızlaşma; kentsel tasarım ve estetik; eleştirel jeopolitik ve jeopolitik karşıtlığı; insandan-öte coğrafyalar ve temsil ötesi kuram; eylemcilik ve toplumsal adalet; borç ve ekonomik kriz coğrafyaları; topluluk, aidiyet ve mahal siyaseti; savaş ve barış coğrafyaları; topluluk planlaması ve katılımı; gayri resmi ekonomiler, yaşamlar ve kırılganlık; kültürel emperyalizm ve kimlik siyaseti; biyopolitik ve yönetimsellik; postkolonyal ve post-kalkınmacı coğrafyalar; konumlanmış bilgiler ve alternatif epistemolojiler; toplum-mekan ilişkilerinin çeşitli içerimleri gibi, hepsi de anarşist bir bakışla aşılanmaya oldukça müsait görünen konulara el atabilir, yeni ve verimli araştırma kavrayışları ve gündemleri oluşturabilir. Bununla birlikte, Gordon'un (2012) son derece değerli eleştirilerini de hesaba katarak, anarşizmin coğrafya kuramı bağlamında yönelebileceği en verimli doğrultularından biri-

nin "postanarşizm" denen yaklaşım olacağını söyleyebilirim. Post-yapısalcı ve anarşist düşünceler arasında birlik oluşturmaya çabalayan bu yaklaşımda yaşanan ilerlemeci gelişmeler (May 1994; Newman 2010; Rousselle ve Evren 2011) son derece önemli. Benim de coğrafi bir bakış açısıyla incelemeye başladığım (Springer 2015), ancak çok daha fazla coğrafyacıyı meşgul edecek muazzam bir faaliyet alanı bu.

Coğrafyacıların anarşist bir bakış açısıyla yaklaşabilecekleri konuların çeşitliliği aslen coğrafyanın son derece disiplinsiz bir disiplin olduğunu gösteriyor. Tarihsel olarak sonradan sorgulama alışkanlığının ve geçerli bilimsel düzene daha fazla uysun diye "coğrafyayı dizginleme" girişimlerinden biri olan nitel devrim gibi hareketleri yumurtlayan kimi coğrafyacıların aşağı benlik algılarının gerekçelerinden biri bu (Barnes 2009). Yine de Marksist, feminist ve post-yapısalcı eleştirel yaklaşımların çağdaş coğrafya kuramına ağırlıklarını koyduğu mevcut anda, açıklık ve çeşitliliğin alanın en önemli kazançları arasında olduğu coğrafyacılar tarafından giderek daha fazla kabul görüyor. Üniversitede öğrenciyken coğrafyanın beni ilk anda çeken tarafı sınır tanımayan çok yönlülüğüydü. Coğrafi bir yaklaşım sabit bir yol yordama bağlı kalmadan ilgi alanlarımı özgürce keşfetmek anlamına geldi her zaman benim için. Öğrencilik deneyimlerim bana coğrafyanın sınırları yeniden yeniden çizmek, bölgeleri ön plana çıkarmak, çizgileri belirginleştirmek değil, elbirliğiyle ürettiğimiz mekansal engellerden kurtulabilmek için coğrafi tahayyüllerimizin hudutlarına eleştirel bakışlar atmak anlamına geldiğini öğretti. Özgürlük coğrafyasının geçmişte anarşist kuramın merkezinde yer alması gibi (Fleming 1988) günümüzde de coğrafyanın özgürlüğü, coğrafyayı anarşist düşünce ve uygulamanın süregelen geçerliliğini ve gizilgücünü keşfetmek için kusursuz bir konum haline getiriyor.

2. Soru Halen Aynı, Coğrafya Ne Olmalı?

Bizler "korkunç Anarşistler" olduğumuzdan, kadınlar ve adamlar arasında barış ve iyi niyetin hüküm sürmesi için ayrıcalığın ezilmesinden, hakkın tanınmasından başka yol yordam bilmeyiz ... Hayat sırf bize güzelse yaşamak gelmez içimizden ... Biçareyle, paryayla yol tepmeyi zenginle güllük gülistanlık ziyafetlere oturmaya yeğleriz. Bize birbirimizin kuyusunu kazdıran eşitsizliklerden bıktık usandık; güçlüye kölelik, serflik, hizmetçilik eden güçsüzün tabiiyetinden çıkan, çatışmadan başka şey doğurmayan bütün bu gazaba, öfkeye son vereceğiz. Bu kadar nefret yeter, birbirimizi sevmeye açız, işte bu yüzden hukuku hor görenleriz biz, özel mülkiyetin düşmanıyız.

Élisée Reclus

Anarşizm hiç şüphesiz epey kara çalınmış bir siyasi felsefe. Anarşizm deyince muhtemeldir ki akla halim selim devlet "düzenine" karşı girişilen karmakarışık şiddet eylemleri gelir. Elbette bu betimlemelerin anarşist düşüncenin özünü yansıtmadığı ortada, zira hakkıyla tanımlandığında anarşizm tüm hakimiyet, sömürü ve an-arşi (yönetim sistemlerine karşı) sözcüğünün ortaya koyduğu üzere "arşi" (yönetim sistemleri) biçimlerinin reddi anlamına gelir. İnsanların, yeni yetke biçimleri, dayatılmış aidiyet kıstasları ve katı karasal bağlar buyuran egemenin karşısında ya da hukuk önünde değil, kendi içlerinde her bakımdan eşit bireyler olarak dayanışma ve karşılıklı saygı çerçevesinde özgürce işbirliğine girdiği bir toplum yaratmayı amaçlayan bir kuram ve uygulama anarşizm. Dolayısıyla, anarşizm bütün yönetim sistemlerine ya

da (sıradüzen [hierarchy], ataerkillik [patriarchy], monarşi, yetişkinerki [adultarcy], oligarşi, insan erki [anthroparchy] v.s. gibi) tüm arşi biçimlerine karşı durur, durmadan gelişen ve özerk mekansallıkların serpilme imkanı bulacağı işbirlikçi ve eşitlikçi toplumsal, siyasal ve ekonomik örgütlenme biçimlerine dayanır. Anarşist kadar anarşizm olduğu lafı ağızlarda sakız olsa da bana sorarsanız şiddet bir hakimiyet edimi ve süreci olarak kabul edildiği için anarşizmin en başta benimsemesi gereken şey şiddetsizlik etiğidir.

Tarih boyunca anarşist hareketlerin birçoğunun temelini şiddet oluşturdu, haliyle bu bileşeni "anarşist değil" diyerek görmezden gelmeye çalışmak pek samimi bir hamle olmaz. Bununla birlikte Paul Brousse, Johann Most, Errico Malatesta ve Alexander Berkman gibi anarşistler devrimci şiddeti ve eylemli propagandayı tutulur hale getirmeden önce, William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Henry David Thoreau ve Lev Tolstoy gibi daha önceki nesilden anarşistler (ya da ön-anarşistler) şiddeti devlet zorbalığını alaşağı etmek için meşru bir araç olarak kabul etmediler. 1833'te Josiah Warren tarafından haftalık olarak çıkarılan ilk anarşist dergi olan Barışçıl Devrimcinin adından da anlaşıldığı üzere anarşizm başlangıcından bu yana şiddetsizliğe daha yakındı (Bailie 1906). Anarşizmin kimi zaman şiddete bulaşıp kimi zaman şiddetsizliği savunan bir ideoloji olarak kabulü yerine, şiddetin doğrudan eşanlamlısı görülüp aşağılanır olması, mevcut durumun alternatif sosyomekansal ve ekonomi politik oluşumlar karşısındaki söylemsel gücünü ve devletlerin olmadığı bir dünya tasarlayamayan ya da bunu reddedenlerin jeopolitik imgelemlerinin yahut ideolojik öğretilerinin sınırlılığını gösteriyor. Buna karşılık anarşizm ortaya çıkışından bu yana devletin şiddetle aynı şey olduğunu söyler, ya da Godwin'in ([1793] 1976, 380) diliyle ifade edersek, "her şeyden önce unutmayalım ki hükümet bir musibettir, insanlığın bireysel vicdanının ve kişisel yargısının gaspıdır." Kropotkin de ([1898] 2002, 144) benzer bir görüş öne

sürüyor; "eğer, tam da bizim yaptığımız gibi, bireyin özgürlüğüne ve dolayısıyla hayatına bütünüyle saygı duyulsun istiyorsanız, ne şekilde olursa olsun insanın insanı idaresini reddetme noktasına gelirsiniz; o bucak bucak kaçtığınız Anarşinin ilkelerini kabul etmek zorunda kalırsınız. O halde bizimle birlikte bu ülküyü en iyi şekliyle gerçeğe dönüştürecek toplum biçimlerini aramaya çıkmak ve öfkenizi kabartan bütün o şiddete bir son vermek zorundasınız."

Çağdaş beşeri coğrafyanın desteklemeye başladığı postkolonyal bakış açısını hesaba katınca, köktenci coğrafyacılar devleti onaylamanın kolonyal düşünüş ve uygulama tarzlarının neden olduğu şiddetin yeniden canlandırılması anlamına geldiği konusuna daha fazla kafa yormaya başlamış olsalar gerek. Anarşist coğrafyaların gizilgücünü canlandırma ve anarşizmin talep ettiği eleştirel praksisi gerçekleştirme yolunda şiddetsizliğin bir ülkü olarak benimsenmesi gerektiği kanaatindeyim (Baldelli 1971). Gençlik yıllarında kol kola gezdiği şiddeti zamanla reddetme aşamasına gelen anarkofeminist Emma Goldman'a (Goldman [1923] 1966, 253) kulak verelim:

Hayatta, belki de şimdiye dek kesinkes ikna olduğum tek şey şu; silah hiçbir sonuca ulaştırmıyor. Son derece nadir olmakla birlikte hedefine ulaştığında bile o kadar büyük kötülükleri beraberinde getiriyor ki ulaştığı hedefin hiçbir manası kalmıyor.

Nitekim anarşizm devletin ve bilhassa bu mekansal örgütün şiddet tekelinin, şiddeti kurumsallaştırmasının ve kanunlaştırmasının karşısında yer alıyorsa, şiddet içeren araçları reddeden alternatif bir coğrafi tahayyül öneriyor olmalı. Elbette, girişte de altını çizdiğim üzere, şiddetsizlik direniş ve meşru müdafaayı dışarıda bırakmıyor.

Bu bölüme coğrafyacıların anarşist düşünceyle nasıl haşır neşir olduklarını inceleyerek başlıyorum. Anarşizmin ta 1970'lerde beşeri coğrafyanın köktencileşmesinde büyük katkısı olmasına rağmen, bu ilk hamlelerin kısa süre sonra

(feminizmle birlikte) çağdaş köktenci coğrafyanın mihenk taşı haline gelen Marksizm'in gölgesinde kaldığını özellikle belirtmek istiyorum. Bir sonraki kısımda Marksizan düşüncenin, görünüşte yok etmeye uğraştığı kolonyal kuralları yeniden üretmekle eleştirilen faydacılığını – başka deyişle amaçlar araçları meşrulaştırır yaklaşımını – masaya yatırıyorum. Milliyetçiliği inkar eden, kolonyalizm ve devlet oluşumunun ölçekleri dışında temelde iki yöndeş tasarı olduklarını kabul eden, yani gerçek bir "postkolonyal" konumun "postdevletçi" ya da anarşik olması gerektiğini savunan anarşizmi tercih edilir bir alternatif olarak ileri sürüyorum. Daha sonra devletin alternatiflerinin ne olabileceği ve yeni gönüllü insani örgütlenme biçimlerinin nasıl gelişebileceği sorularına kısmi yanıtlar vermeye çalışıyorum. Devrimci zorunluluk yönünde bastırmaktansa, hayatlarımızı fiilen yaşadığımız yer ve an olmasından ötürü en özgürleştirici uzay-zamansal boyut olan, dolaysız şimdi ve buradaya kucak açmayı öneriyorum. Bu aşamada, devletin eriyip gittiği şeklindeki neoliberal aldatmacanın karşısına dikilip "küçülmüş hükümetin" de hükümet olduğunu okura hatırlatıyorum, neoliberal yönetim yeni akıllar, stratejiler, teknolojiler ve teknikler getirmiş olabilir ama devletin sıkıdüzenci mantığı yerli yerinde duruyor. Bölümün sonunda köktenci coğrafyanın geleceği konusunda bazı düşüncelerimi paylaşıyor ve özellikle anarşist coğrafyaların hem neoliberalizmin söylemsel oluşumlarına hem Marksizm'in çağdaş muhalif mücadeleler bakımından sınırlılıklarına mesafeli yaklaşan, daha özgürleşmeci bir çerçeve yaratılmasını teşvik edebileceğini savunuyorum.

Tekrarlayayım, anarşist coğrafyaları özerk varlıklar arasında çok yönlü, sıradüzensiz, çoklu bağlantılar kurulmasına imkan sağlayan, çiçek dürbününden görülen mekansallıklar olarak anlıyorum. Gönüllü oluşturulan dayanışmalar, bağlar, yakınlıklar egemen şiddete, önceden saptanmış düzgülere ve verili aidiyet kategorilerine karşı ve onlardan bağımsız oldukları ölçüde anarşist coğrafyalardır. Bitmek bilmez hakimiyet

aygıtlarının topunu reddeden bu bölüm, hatta bütün bu kitap, mevcut neoliberal uğrağın zehirli havasının ve art niyetlerinin birbiri ardına gelen dışavurumları olan felaketlere, talihsizliklere ve yıkımlara son vermeyi amaçlayan coğrafyacılar ve dahi coğrafyacı olmayanlar için şiddetsiz bir mecazi silahlanmaya çağrı olarak okunabilir. Ancak bunun neoliberalizmin sona erdirilmesi, yerine de daha ılımlı ve insani bir kapitalizm getirilmesi talebi olduğu ya da daha eşitlikçi bir devlet biçimine çanak tuttuğu sanılmasın. Aksine, büründüğü bütün maskelerle kapitalizmin ve devletin lanetlenmesi; insanlığa karşı her türlü sömürü, hakimiyet ve suiistimalin itham edilmesi; herkesin rızasıyla "düzen" dene gelmiş azınlığın ayrıcalığının, çoğunluğun mahrumiyetinin reddi; coğrafyanın köklerine dek uzanan bir kovuşturmanın diriltilmesidir bu. Düpedüz yepyeni bir anarşizm çağrısıdır.

Anarşist Coğrafyalar İçin

Blunt ve Wills'e (2000, 38) göre, "çoğu eleştirel akademisyen anarşist düşüncenin kimi yönlerini muhtemelen epey kanıksamış durumda, ama anarşist gelenek son yüz yıldır coğrafya alanında pek önemli bir gelişme göstermedi." "Yine de," diyor yazarlar, "insanlar 'büyük kuram' denen şeyin temellerini ve evrensel, her şeyi açıklayan fikirleri eleştirir olduklarına göre anarşizmin kendini göstermeye başlayacağını umabiliriz."

Kropotkin ve Reclus'nün coğrafya alanını kuran çalışmalarını (Breitbart 1981; Dunbar 1978; Horner 1978) ve anarşizmin daha köktenci bir coğrafya praksisinin oluşumundaki önemli rolünü (Breitbart 1978b; Peet 1978) akla getirdiğimizde, bu hayat dolu düşünsel geleneğin 1970 sonlarından kısa süre öncesine dek coğrafyacılar tarafından es geçilmesi son derece şaşırtıcı. Coğrafyanın kolonyalizm sevdasının zirveye çıktığı on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başlarında, David Livingstone, Halford Mackinder, Friedrich Ratzel gibi alanın emperyalist bir görünüm elde et-

mesi için dur durak bilmeden çalışan çağdaşlarına (Godlewska ve Smith 1994; Kearns 2009a) taban tabana zıt bir duruş sergileyen Kropotkin ve Reclus, yetkecilik karşıtı kararlı imgelemlere sahip coğrafyacılardı. Kropotkin'in ortak fayda için gönüllü karşılıklı kaynak alışverişi ya da "karşılıklı yardımlaşma" kuramı, Mackinder ve Ratzel'ın çalışmalarındaki, özellikle de biyolog Thomas Henry Huxley'in (1888) "Varoluş Mücadelesi" makalesindeki toplumsal Darwinciliğe doğrudan bir saldırıydı (Kinna 1992). Kropotkin ([1902] 2008, 3) şaheseri Karşılıklı Yardımlaşmada "hayvanlar alemini yarı aç yarı tok yaşayan, ötekilerin kanını içmek için fırsat kollayan bireyler arasında ebedi bir mücadele olarak görüyorlardı," der.

Modern biyolojinin söyleyecek başka sözü yokmuşçasına modern yazını "yenilenin vay haline!" sloganına buladılar. Kişisel fayda için girişilen amansız mücadeleyi, insanların da aksi halde karşılıklı imhaya dayalı bir dünyada ölüp gidecekleri korkusuyla kabul etmek zorunda kaldıkları biyolojik bir ilke konumuna yükselttiler.

Hayvanlar arasında karşılıklı yardımlaşmanın varlığının, dönemin coğrafi düşünüşüne egemen olan doğalcı, kapitalizm, savaş ve emperyalizm lehine iddiaları çürüttüğünü öne süren Kropotkin, toplumsal Darwinciler gibi ama onlarınkiyle taban tabana zıt bir sonuca ulaşmak üzere, toplumda geçerli kılmak istediği toplumsal biçimi doğada aradı (Kearns 2004). Coğrafya bir emperyal böbürlenme düzeni olarak değil, önyargıları yok etme ve topluluklar arası işbirliği aracı olarak tasarlanacaktı (Kropotkin 1885).

Arkadaşı ve müttefiki Kropotkin gibi Reclus'nün anarşist bakışı da coğrafyayı merkeze alıyordu. Reclus insanlık da dahil olmak üzere bütün olguların, diğer bütün canlı varlıklarla ve arazinin coğrafi özellikleriyle kopmaz bağlara sahip olduğunu varsayan bütünsel bir yaklaşım geliştirdi (Clark 1997). Dünyanın bir bütün olarak ele alındığı bu yaklaşımda tu-

tarlı bir dünya açıklaması birbirine bağlı bir dolu unsurun eşanlı kabulünü gerektiriyordu. Reclus'ye göre (1905; aktaran Clark ve Martin 2004, 5), "çevrenin belirli bir yönünü kendine özgü bir varlığa sahipmiş gibi sergilemek, bu yönün özsel etkisini incelemek için onu geri kalan her şeyden koparmaya çalışmak ancak ve ancak kusursuz bir soyutlama yoluyla becerilebilir." Burada "doğal" sisteme odaklanılmış olmasına rağmen, Reclus'nün çalışmasının bütüncüllüğü bütün toplumsal olguların, Reclus'nün zihnindeki doğal "evrensel coğrafya"yla dolup taşan ve onu hep beraber oluşturan unsurlar olarak görülmesini gerektiriyordu (bkz. Reclus 1894). Yukarıdaki ifade Reclus'nün gözünde doğa için olduğu kadar, Marksizan ya da neoklasik, her iki yaygın insani örgütlenme düşüncesi bakımından da geçerliydi ve bu ekonomik kuramların sınırlılıklarını gösteriyordu. Reclus'nün fikirleri Murray Bookchin'in (1990a) toplumsal ekoloji yaklaşımına ve çeşitli köktenci çevreci hareketlere ilham vermekle birlikte, çalışmasının insani örgütlenmeye yönelik siyasi içerimleri yüzyıldan uzun süre boyunca coğrafyacıların gözünden kaçtı. Clark ve Martin'in (2004) öne sürdüğü üzere Reclus'nün süregelen siyasi önemi daha çok kendisinin gösterdiği ve desteklediği bütünselliği temel alan, küreselleşmenin hakim şirketçi ve devletçi türleri karşısında kuramsal bir alternatif sunan eşitlikçi "aşağıdan küreselleşme" görüşünden kaynaklanıyordu. Dünyanın "varsıllar" ve "yoksullar" olarak ikiye bölünmüş olduğu ve sermayeye erişim coğrafyasını Vestfalya sisteminin vadi ve zirvelerinin şekillendirdiği mevcut anın aksine, Reclus (1905) "her yerin merkez olduğu, çepersiz" (aktaran Clark ve Martin 2004, 4) özgür ve devletsiz bir dünya tahayyül ediyordu.

Çağdaş beşeri coğrafya gidişata uyarak "hakikatin" olmazsa olmazı olarak bilime başvurma alışkanlığını arkasında bırakırken, Reclus ve Kropotkin'in günün hakim ideolojilerine yönelik şüpheciliğinin ve meydan okumalarının sürdürülmesi çağdaş coğrafya bilimine çok şey katabilir, ayrı-

ca onun devlet etrafında birleşen kapitalist, hukuki ve medeniyete dair söylemleri pek de üzerinde durup düşünmeden kabul etme alışkanlığını değiştirebilir. İnsan mekansallığının devlet oluşumunu gerektirdiği fikrinin sürdürülmesi, bir taraftan "karasal tuzak" fikriyle dalga geçilen (bkz. Agnew 1994; Brenner 1999), ancak öte yandan devlet merkezlilik eleştirisini devletin tasfiyesi anlamında ele almayı reddeden bir alanda son derece normal. Çağdaş coğrafyacılar, Hakim Bey (1991b), Murray Bookchin (1990a) ve Pierre Clastres'ın ([1989] 2007) devlete alternatif düzenlemelerin önemi üzerine görüşlerini büyük oranda es geçip özellikle Marksizan kuram üzerinden alternatif devlet düzenlemelerine odaklanan tartışmalara kulak kabarttıklarından dolayı anarşist praksisin özgürleştirici gizilgücüyle bağ kuramadılar. Mevcut biçimiyle bu kuram, küreselleşmenin devleti aşındırdığına ve sınırların ortadan kalktığı bir dünya yarattığına, bunun da tarihin de coğrafyanın da sonu olduğuna dair (bkz. Fukuyama 1992; O'Brien 1992) yaygın yorumların karşısında, neoliberalleşme süreçlerinin devletin dönüşümünü ve dayanıklılığını nasıl kolaylaştırdığını açıklamaya odaklanıyor (bkz. Agnew 2009; Harvey 2005; Peck 2001). Başka bir deyişle neoklasik-neoliberal fikirler genel olarak Marksizan bakış açısına sahip coğrafyacılar tarafından enine boyuna tartışıldı ve geçersiz ilan edildi, ancak çağdaş coğrafya Marksizm'e yönelik anarşist eleştirilerin, çoktan yapılmış olması gerekirken, eleştirdikleri köktenci rakiplerine eş bir kuramsal ve görgül güçle geliştiğine henüz tanık olmadı.

Anarşizmin coğrafya yazınında hiçbir şekilde yeterince temsil edilmediği bir vakıa, ancak Paul Chatterton (2002), Keith Halfacree (1999), Nik Heynen (2010) ve Anthony Ince'in (2010b) son dönemdeki çalışmaları, anarşist fikirlerin kuramda ve uygulamada umut olmayı sürdürdüğünü gösteren girişimler olarak göz dolduruyor. Bu tür çabalar iyi hoş, ama devasa bir kuramsal alan halen coğrafyacıların ilgisini bekliyor. Örneğin Lewis Call (2002), Todd May

(1994), Saul Newman (2010), Rousselle ve Evren (2011) gibi alan dışından akademisyenlerin postanarşizmin gizilgücüne ve olanaklarına dair derinlemesine katkılarını düşünüyorum. Misal postyapısalcı fikirler dillere pelesenk olmakla birlikte beşeri coğrafyacılar, birkaç istisnayı (bkz. Brown 2007; Springer 2015) dışarıda tutarsak, postanarşist düşüncenin olanaklarını incelemeyi başaramadılar.[2] Postanarşizm anarşizmin ötesine geçen bir hareket olmayıp anarşist fikirlerin postyapısalcı kuramla demlenerek yenilenmesidir; böylece özgürlükçü hava elimizde kalırken "klasik" anarşist düşünceyi ıralayan özcü epistemoloji ve ontolojilerden, bilimden medet ummaktan kurtuluyoruz. Köktenci coğrafyacılar dönüp dolaşıp devlet içindeki iktidarın daha eşitlikçi dağıtılmasını talep eden devlet merkezli, hiçbir yere varmayan savları tekrarlayacaklarına, anarşist eylem ve postanarşist kuramların kapitalizme direniş bakımından ne kadar önemli olduklarını incelemeye başlamak zorundalar. Ne de olsa klasik anarşist eleştiri devleti, yetkeye saygı anlayışının omuzlarında yükselen sıradüzenli bir kurum olarak tanımlar. Giorgio Agamben (1998) ve Walter Benjamin ([1921] 1986) gibi görünüşte "anarşist olmayan" düşünürler de devletin, tam da tüzel-egemen karakterinden dolayı hiçbir zaman gerçekten eşitlikçi olamayacağını teslim ederler. Dolayısıyla coğrafyacıların bir heves sorması gerekiyor, devleti bağrına basmayı sürdüren sözüm ona özgürleşmeci savlar, sıradüzen ve hakimiyet yapılarını yerli yerinde bırakarak elbet, nerede yakamızdan düşecek?

Devlet anarşistlerin tek derdi değil elbet, ama anarşist düşüncenin öncelikli odağını biçimlendirdiği de ortada. Marksistler devlet iktidarının mantığını giderek artan bir ciddiyetle sorgulamaktaysa da, farklı Marksizan düşünce akımlarının devlete göre nerede durduklarını yerli yerine koyan bir sınıf-

2 Diğerleri "anarşizan" mekansallıklara genel itibariyle postyapısalcı bir mercekle yaklaştılar (bkz. Koopman 2011; Routledge 2003b), ama bu meseleleri yeni filizlenmekte olan, açıktan açığa postanarşist bir kuram geliştiren yazına eklemlemediler.

landırma yapmak bu bölümün boyunu epey aşar. Söyleyeceğim şeyin, iki temel sosyalist düşünce akımı arasındaki son derece karmaşık kesişimleri aşırı basitleştirme riski taşıdığını kabul ediyorum, ancak Marksizm ve anarşizm arasındaki birincil farklılığın devlet meselesi olduğunu söylemek de yanlış olmaz. Anarşizm ve Marksizm arasındaki esas kopuşun ipi, devrim sonrası dönemde işçilere tanınacak özerkliğin seviyesi ve bununla çok yakından ilişkili şiddet tekeli meselelerine dair fikir ayrılıklarıyla çekilmişti. Anarşistler şiddetin devlet iktidarının ilk ve en önemli boyutu olduğu önermesinden hareketle her türlü tekel fikrini, bunun ışığında da ister burjuvazi yönetsin ister işçilerin eline geçsin sınıf hakimiyetinin aracı haline gelmesi kaçınılmaz olan devleti reddetmişlerdi. Marksistler ise sosyalizmden önceki çoğu toplum bir azınlık sınıfı tarafından yönetildiği için, sınıfsız topluma ulaşmanın yolunun daha önceki dezavantajlı sınıfın devleti ele geçirmesinden ve şiddet üzerinde tekel oluşturmasından geçtiğine inandılar. Hoş, zorba bir iktidar kullanımıyla devleti devirme ve özgür kılınmış sosyalist bir sistem yaratma arzusu, anarşistlere sorarsanız kendi içinde bir çelişkiydi. Marksizan devletin sönümlenmesi kavramı da aynı şekilde çelişki olarak görülüyordu. Mihail Bakunin'e ([1873] 1953, 288) göre,

Devletleri hakiki bir halkın Devleti olacaksa niye kendine kast etmeli? . . . [Marksistler] diyorlar ki bu Devlet boyunduruğu —diktatörlük— halkı özgürlüğe kavuşturmak için gerekli, geçici bir araç: Anarşizm yahut özgürlük amaç, Devlet yahut diktatörlük ise araç. Demeye getirdikleri şu; çalışan kitleleri özgür kılmak için onları önce köleleştirmeli.

Bu denli bariz bir tutarsızlık anarşistleri dehşete düşürdü, Birinci Enternasyonelde sosyalistler arasındaki temel anlaşmazlık sebebi buydu. Marksizm geleneksel olarak sosyalist siyasi tayfın devletçi kanadını oluşturuyor, ya da faydacı bir tavır takınıyor; devlete hiç değilse bir amacın aracı olarak, geçici proletarya diktatörlüğü üzerinden kapı açıyordu. Anar-

şizm ise oldu olası özgürlükçü sosyalizmin toprağıydı, façasını düzeltti diye devletin solup gideceği, herkesin özgür olduğu bir duruma ön ayak olacağı gibi bir fikre hiç itibar etmiyordu.

Kolonyalizm Öldü, Yaşasın Kolonyalizm?

Marx'ın kapitalizm konusundaki şevki beni hiç şevklendirmiyor. Marx ve klasik ekonomi politikçiler kapitalizme benzer, olumlayıcı gözlüklerle baktılar; Marx'ın tek farkı kapitalizmin, Adam Smith'in liberal tasarısındaki gibi şanlı bir nihai durum olduğu söyleminin aksine, komünizme giden yolda geçilmesi gereken bir aşama olduğu savıydı. Bir yüzyıl sonra, muhtemelen Marksist gelenekteki en tartışmalı yazarlardan biri olan Bill Warren, Marx'ın çalışmasının bu manasına geri döndü. Warren (1980, 136) "emperyalizmin, Batı Avrupa'da yüzyıllar içinde gelişen – Rönesans kültürü, Reformasyon, Aydınlanma ve Endüstri Devrimi gibi – teknik, kültür ve kurumların devrimci tohumlarının dünyanın geri kalanına yayılmasının aracı" olduğunu söyledi. Kapitalizmle emperyalizm arasındaki bütünsel ilişkiyi doğru yorumladı, ancak emperyalizmi daha büyük bir iyiye gidiş yolundaki "zorunlu kötülük" olarak resmetti. Warren'ın emperyalizm betimlemesinin sıradanlığı, herkesin savı kötülemek için sıraya dizilmesine yol açtı, ama aslında Warren'ın tek yaptığı, Komünist Manifesto'da (Marx ve Engels [1848] 2002) ifade edilen Marksizmi uygulamaktı; Marx da ilkel birikim şiddetini kınamakla birlikte "bu şiddetli gaspın insani olasılıkları ileri götürmek için zorunlu olduğu" görüşünü savunmuyor muydu (Glassman 2006, 610)? Karl Marx kapitalizmi ahlaken iğrenç buluyordu ama daha önceki feodal üretim tarzıyla karşılaştırdığında kapitalizmin birtakım erdemleri olduğu kanaatindeydi; kapitalizmin şaşırtıcı düzeyde üretken, yaratıcılığı teşvik eden, akıl almaz teknolojik değişimlerin fitilini ateşleyen ve demokratik idare biçimlerine kapı açabilecek bir olgu olduğunu teslim ediyordu (Marx [1867] 1976). Kapi-

talizmin erken bir aşamasında yeni topraklar keşfedilmesinin ve buraların şenlendirilmesinin kolonyalizm ve emperyalizm kılığında gerçekleştirildiği, bu kapitalizm biçiminin işgal ettiği yerlere birtakım sıkıntılar getirmekle birlikte önemli faydalar da sağladığı savını ileri süren Warren'ın (1980) izinden gittiği, Marx'ın işte bu iyimser yanıydı. Kolonyalizm öncesine göre eğitim seviyelerinin yükseldiği söyleniyor, yaşam beklentisinin arttığı düşünülüyor ve siyasi kontrol biçiminin demokratikleştiği sanılıyordu.

Çok mu tanıdık geldi? Neoliberalizm de aynı söylemsel ilke setiyle hareket ettiği için olmasın? David Harvey'in (2003) neoliberalizmi "yeni emperyalizm" olarak tanımlaması boşuna değil. Bildiğimiz nakarat; insanların durumları iyileşiyor, belki mükemmelen uygulanamıyor ama – burada da suç piyasalara müdahale etmekten bir türlü vazgeçmeyen devletin – "damlama etkisi" eninde sonunda meyvelerini verecek, vaat edilen ütopyaya ulaşılacak. Marx'ın farkı, piyasanın işleri kendi takvimine göre düzenlemesini beklemektense, eşitlikçi toplumsal yapının gelişini devrimle hızlandırmak istemesiydi. Marksizm ve neoliberalizmin ideolojik bir uyum içinde olduklarını öne sürmek gibi bir niyetim yok, sadece ikisinin de devletin "özgürlükle sonuçlanacak" bir amacın aracı olarak kullanılabileceği fikrine dayandığını göstermeyi amaçlıyorum. Bunların karşısında, anarşist konum devletin, emperyalizmin ve kapitalizmin birbiriyle sarmaş dolaş şiddetini yekten reddettiği gibi, Marksizan düşüncenin bu faydacılığına da itibar etmez. Araç olarak kapitalizm ve uyguladığı türlü çeşitli şiddet komünist nihai durum amacını haklı göstermez, bu amaç da bu tür araçların gerekçesi olamaz. Bu manada Marksist düşüncenin kendine özgü tınısı neoliberalizmi hatırlatmıyor değil; ütopik nihai durum denince anladıkları farklı da olsa, "son ürünü" elde etmek için işe koştukları sondan bir önceki araç düpedüz aynı. Post-Marksistler toplumsal cinsiyet, cinsiyet, etniklik, ırk ve diğer görünüşte "kapitalist olmayan" kategorileri neoliberal dünyamızdaki

sıradüzenleri, eşitliksizleri ve şiddeti gösteren, eşit öneme sahip ayrım hatları olarak gerektiğince ön plana çıkardılarsa da (Wright 2006), anarşizm daha da ileri giderek Marx'ın "gelişme aşamalarına" dayalı çizgisel tarih anlayışında örtük olarak kabul edilen ve üst üste binen sürekli şiddeti reddetti. Emma Goldman'ın ([1923] 2003, 260–61) öne sürdüğü gibi, "hedef ve amaçların başka, yöntem ve taktiklerin başka şey olduğu inancından daha büyük bir yanılgı olamaz. ... Benimsenen araçlar kişisel alışkanlıklar ve toplumsal uygulamalarla nihai amacın bir parçasına, bir kısmına dönüşür; etkiler, eğer bükerler onu, nihayetinde de amaç ve araçlar özdeşleşirler." "Kızıl Emma" anarşistti elbet, ama Marksizan düşüncenin faydacılığından ve özcülüğünden duyulan rahatsızlık, katı "doğruları" reddederek toptancı kuramlara arkasını dönen, aksine mevcut durumumuzun karmaşıklığına ve heterojenliğine odaklanan post-yapısalcılığında ortaya çıkma sebebi olarak görülebilir (Peters 2001).

Postyapısalcı eleştiri hızla alanın en canlı felsefi akımlarından biri haline geldi ve Foucault, Deleuze ve Lacan devlet karşıtı düşünüşün verimli zeminini kullanarak birbirleri ardına eleştiriler oluşturdular (May 1994; Newman 2001), bununla birlikte çağdaş beşeri coğrafya Leviathan*'ın sonunu hazırlayacak fikirlerle bağlantı kurmak konusunda epey hantal kaldı. Bu eksikliğin sebeplerine dair ahım şahım bir yorum getiremem ama Marksist fikirlerin alandaki hakimiyetinin belli bir rolü varmış gibi görünüyor bana. Geleneksel Marksizm ve onun devletçi ideolojiye yakınlığı, Harvey'in (1973; 1982; 2005; 2009) ciddi etkiye sahip olduğu coğrafya alanında enine boyuna ele alınmıştır. Devlet merkezliliğin sınırlı jeopolitik bakışını eleştiren siyasi coğrafyacılar zaman zaman ağlayıp sızlansa da (bkz. Johnston 2001; Taylor 1996), devletçi örgütlenme biçimleri alanında epey basma-

(*) Tanah'ta geçen bir deniz canavarı. Ayrıca mecazen aşırı iktidar sahiplerine, çok güçlü düşmanlara, ya da doğrudan devlete atıfla kullanılır. (ç.n.)

kalıp sayılırlar. Devletin nasıl ele alınacağına dair parametreler yeniden oluşturulurken feminist coğrafyacılar da işe el atmış olmasına rağmen, devlet genelde ya üstü kapalı kabul edilir ya da temel öğretilerini didikleyecek incelemelerden muaf tutulur (bkz. England 2003; Gibson-Graham 1996; Sharp 2007). Bununla birlikte, bir dolu çağdaş beşeri coğrafyacı devlet meselesini yeniden gündeme getirmekte, ama yalnızca neoliberalizmin devletin yönelimini nasıl şekillendirdiğini belirlemek üzere; sözgelimi Marksist coğrafyacılar yenilenmiş ve yeniden tasavvur edilmiş toplumsal refah çeşitleri talep ederken (Harvey 2005; Peck 2001), post-yapısalcı coğrafyacılar yönetimselliğin kendi kendini düzenleyen, otomatik düzeltme yapan özneler aracılığıyla devleti neredeyse görülmez hale getirdiğini öne sürüyor (Barry, Osborne ve Rose 1996; Larner 2000). Bu ikincisinin devletçi akılların süregelen kuvvetini ve bunun, üzerinde oynanmış sıkıdüzenci mantıklar ve dönüşüm geçirmiş biyopolitik kontrol teknikleri üzerinden ürettiği şiddeti açığa çıkarma gizilgücü ise halen büyük oranda hayata geçirilmeyi bekliyor; anarşist düşüncenin durumuna hiç benzemiyor değil mi? (bkz. Newman 2010).

Köktenci coğrafyanın katı devletçi gözlüklerini takmayı sürdürme ısrarı belki de aynı zamanda, coğrafyanın kolonyal kökenlerini ve eski terbiye etme alışkanlıklarını bir kenara bırakmakta yaşadığı ikircikliliği açık ediyor. Benedict Anderson (1991) ve Michael Billig'in (1995) izinde gidecek olursak, çağdaş ulus devletin kolonyal devletin daha ufak çaplı bir kopyası olarak görülmesi şarttır. Mekanda yayılımları ve dağılımları farklılık göstermekle birlikte, hem kolonyal hem ulus devlet kuvvetleri, başkalarını etki altına alan ve önceki aidiyet imgelemleri yerine tekil kimlikler bastıran ayrıcalıklı ufak grupların şiddetli ilkelerinin ifadesidir. Marx bu eleştiriden bihaber değildi, yine de faydacı bir yaklaşım geliştirmeyi tercih etti. Kapitalizm dünyaya yayıldıkça ezilen işçi ve köylülerin, öncülerce rehberlik edilen ve Marx'a bakılırsa ka-

pitalizmin aşılmasına neden olacak şiddetli direniş hareketlerine de sebep oldu. Milliyetçiliği geleceğin işçi uluslarasıcılığı yönündeki "gelişimin bir başka aşaması" olarak gören Marx kimi durumlarda ulusal mücadeleleri de destekledi (Lewis 2000). Gerçi anarşist gözlüklerle şiddete bulanmış araçların arasından özgürleştirici amacı seçebilmek son derece zor. "Ulusal kurtuluş" aslen seçkinlerin birinin gidip diğerinin gelmesi, yani bir kolonyalizmden çıkıp ötekine girmek anlamına geliyor. Karasal dışavurumlarının kapsamı azalmakla birlikte altta yatan mantık öylece duruyor. Kolonyal devlet her nasıl şiddet tekeli oluşturmaya çalışmış ve bunu sık sık başarmışsa, ulus devlet oluşturma mücadelesi de aynı şekilde şiddet tekelini ele geçirme mücadelesidir (Harris 2004). İster kolonyal ister ulus devlet olsun her iki durumda da yaratılan şey başlı başına bir şiddet aracıdır. Bu örtüşmeyi fark ettiğimizde – Gillian Hart'ın (2008, 680) devlete ayrıcalık tanımayı sürdüren "doğru dürüst postkolonyal kavrayış çerçevesi" ayrı tutulmak üzere – anlamlı bir şekilde "postkolonyal" olmanın "postdevletçi" ya da anarşik olmayı gerektirdiğini, bu yöndeş devlet tasarılarının üzerlerine bina edildiği sıradüzenlerin, düzenin, yetkenin ve şiddetin yekten reddedilmesi gerektiğini anlarız. Üstelik uluslararasıcılık, tanımı itibariyle devleti hiçbir zaman gerçekten aşamaz; her zaman ulusları varsayar ve önkoşul olarak gerektirir. Uluslar arasında coğrafyalar arası işbirliği çağrısında bulunan Marx'ın uluslararasıcılığı, kurucu aidiyet birimi olarak ulus devlet kavramının ötesine geçmeyi beceremiyor.

Öyleyse neden çağdaş köktenci coğrafya, Anderson'a (2005) bakacak olursak yaklaşımın bilfiil talep etmesine rağmen, postdevletçi meydan okumanın üstesinden gelecek bir "kolonyalizm karşıtı imgelem" geliştirmedi? Reclus ve Kropotkin coğrafyanın özgürleşmeci fikirlere uygun olduğunu gösterebeli epey oldu, ayrıca "geç on dokuzuncu yüzyılın iki önemli anarşistinin coğrafyacı olması hiç de tesadüf değildi" (Ward 2010, 209). Çağdaş köktenci coğrafya daha kökten-

ci eleştirilere yelken açmasını ve akabinde daha özgürleşmeci gözlükler takmasını sağlayacak olağanüstü bir gizilgüç barındırıyor, bunu uykudan uyandırmak için anarşist bir değerler sistemi benimsemesi yeterli. Anarşizm kapitalizmi, emperyalizmi, kolonyalizmi, neoliberalizmi, militarizmi, milliyetçiliği, klasikçiliği, ırkçılığı, kavim merkezciliği, şarkiyatçılığı, cinsiyetçiliği, toplumsal cinsiyetçiliği, yaşçılığı, çocukçuluğu, engelli düşmanlığını, türcülüğü, homofobiyi, transfobiyi, egemenliği ve devleti ilmek ilmek birbirinin içine geçmiş hakimiyet görünüşleri olarak nerede görse tanır. "Arşinin" bu sürüsüne bereket boyutlarının birbirine arka çıkan bileşimi, bunlardan herhangi birini bile sorgulamaktan vazgeçtiğimizde tüm bu ölümcül yığını bir bütün halinde ebediyete kadar sırtımızda taşıyacağımız anlamına geliyor. Marksizan coğrafyanın sınırlılıklarının aksine anarşist coğrafyaların sözünün arkasında tam da bütünsel düşünebilme ve dizi dizi hakimiyet teçhizatı arasından herhangi birine öncelik tanımayı reddetme yetisi yatar, zira birbirine indirgenemez şeylerdir bunlar (Brown 1996). Bu demek oluyor ki hiçbir mücadele bir diğerine hizmet edemez. Ya hep ya hiç; işçilerin, öncülerin yahut bir sınıfın başkaları karşısında önsel (a priori) ayrıcalığı iddiası, o dakka kafasını kaldırmaya başlayan sıradüzen gerekçesiyle eziliverir.

Alternatifler Düşlemek

Devlete alternatifler meselesi en çok anarşizme şüpheyle yaklaşanların zihnini kurcalıyor. Bu doğrultuda David Harvey (2009, 200) "Bu anarşist ülkünün somut örnekleri mutlak mekan ve zamanda nasıl işleyecek acaba?" diye soruyor. Anarşistler kolektivistten bireyselciye, sendikalistten karşılıkçıya, gönüllücüden komüniste kadar bir dolu olanağı kuramsallaştırmışsa da, ben öğretisel olmayan, postanarşist bir yaklaşım savunuyorum; buna uygun olarak da bu soruyu yanıtlamaya, ne tür toplumsal örgütlenme biçimlerinin geliştirilmesi gerektiğine dair bir reçete çıkarmayı reddederek başlı-

yorum. Bu sorunun yanıtı tek bir kişi tarafından değil, süreğen bir iletişim ve uyarlanabilir yenilenme süreçleri yoluyla ortaklaşa belirlenecek. Bu bağlamda, Harvey'in anarşizm eleştirisi iki açıdan sorunlu. Birincisi, pozitivizmin indirgemeci bakışını dışarıda bırakıp sorarsak, zaman ve mekan ne vakit "mutlak" oldu? Bu ifade Harvey'in "uzay-zaman" şeklinde ifade edilen, mekan ve zamanın diyalektik etkisine dair kabulüyle çelişiyor. İkinci olarak da Harvey Marksizan düşünce ilkelerini ve yine onun "aşama temelli" düşünüş biçimini, önceden saptanmış çizgiselliklerden kaçınan bir felsefi tavra uygulamaya çalışıyor. Harvey alan oluşturmayı nihai durum siyaseti olarak kavramsallaştırarak anarşizmi yaşayan, nefes alıp veren ve ilelebet çok yönlü bir süreç olarak kavramaktan çok – aslen Marksizm'in ve neoliberalizmin ortak ülküsü olan – nihayete erdirilebilir bir tasarı imiş gibi ele alıyor. Sakınımlı tavrım kimilerine yan çizmek gibi görünebilir, ama okurlara şunu hatırlatmak isterim; daha geniş kapsamlı toplumsal bünyeden kopuk, değişmez bir reçete oluşturmaya yönelik girişimler, ikisi de tek yöntem bilen neoliberal tasarıyı ve yetkeci bir eğilimi tekrarlamaktan başka işe yaramaz. Bu tür girişimler ayrıca, sınırlarının farkına varmadan her şeyin en iyisini bildiğini varsayan sözde uzmanımızın kibrini ve cehaletini de pekiştirir (Mitchell 2002). Donna Haraway kadar parlak bir zihin dahi bir keresinde kendi sınırlılığını ortaya koyan şu sözleri dile getirmişti; "kapitalist olmayan bir dünyanın neye benzeyeceğini neredeyse tamamen düşünemez olacağım. Korkuyorum bundan." (Harvey ve Haraway 1995, 519). Devleti ve görünüşe göre onun her yere yayılan varlığını eleştirel bir gözle düşünmeye çalıştığımızda da içimizi sarmalı benzer bir korku. Bu sıradüzenli örgütlenme ve karasal hakimiyet biçimi zorunluymuş gibi davranıyoruz, böyle yaparak Dünya gezegenindeki geçmişimizin çoğunda devletçi olmayan örgütlemelerin belirleyici olduğunu bile isteye unutmuş oluyoruz. Hulasa, devlet gerekli olmadığı gibi, kaçınılmaz falan da değil.

Neoliberalizm devleti, süregelen zararlı etkilerini fark etmemizi engelleyecek şekilde yeniden şekillendirerek ortak hafıza kaybımıza yeni bir unsur eklediği için özellikle zehirli (Springer 2010b). Eriyip gitme yanılsamasının arkasındaki söylem, neoliberalizmin bizi "büyük hükümet" dediği şeyin zincirlerinden kurtaracağına, bireysel kurtuluşumuzu sağlayacağına ikna etmeye çalışıyor. Ama yazın devletin neoliberal yaklaşımlar için de önemini koruduğuna dair kanıtlarla dolup taşıyor (bkz. England ve Ward 2007; Peck 2001). Aynı şekilde, devletin hak iddia ettiği şiddet tekeli diğer bütün devlet şekillerinde olduğu gibi neoliberal devletin sıkıdüzenci mantığı altında da, görünürdeki demokrasinin ("seçimli yetkecilik" olarak okuyun) gönül okşayan anları hariç, aynı kuvvet ve baskıyla çalışıyor. Neoliberalizm devleti sözde "iyileştirirken" göz göre göre kaybolup giden şey ise vatandaşlara daha önce sağlanan ortak toplumsal ödenekler. Bu "geriye dönüş" toplumsal güveni çökerterek herkesin herkese karşı savaştığı, yalnızca güçlünün hayatta kalacağı Hobbesçu-Darwinci efsanenin hortlamasına neden oldu. İnsanlar gündelik işlerinde, hatta işler sarpa sardığında bile birbirlerinden destek beklememeye, "kıçlarını kaldırıp" çalışmaya teşvik edildiler. Neoliberal söylem, sistemi her türlü serzenişin üzerinde konumlandırıyor, böylece yoksulluk ya da işsizlik gibi mevcut "bozukluklar" kişisel beceriksizlikler olarak yaftalanıyor. Cezalandırıcı neoliberal devlet bu sapkın oyunda "başarı" gösteremeyenleri bir çırpıda suçlu haline getirerek hallediyor. Kapatma artıp duran eşitsizliğe ve çoğunluğun süregelen sefaletine çare aramaktan daha işe yarar bir çözüm olarak görülüyor (Peck 2003). Bu sıkıdüzenci tuzak elden ayaktan düşürmeye birebir, zira halk iktidarının ortaya çıkabilmesi için toplumsal işbirliğinin koşullarının mevcut olması, yani eğip bükmeden söylersek, insanların birbirine güven duyması gerekir.

Neoliberalizm ve daha genel itibariyle kapitalizm bizi birbirimizle rekabete, birbirimizin zayıflıklarından yararlanma-

ya sürükleyerek insanlar arasındaki güveni yok etmek için çalışır. Devlet de egemen iktidar olmazsa homo homini lupus* anlayışının kural haline geleceğini vaaz ederek güvenin köküne kibrit suyu eker (Cohn 2010). Görünüşe bakılırsa yalnızca kapitalizmin canına okumak güvenin yeniden tesisine yetmiyor. Neoliberalizm sonrası bir gerçeklik kurarken, yani mevcut zeitgeist'tan tamamen kopmuş bir bağlama gerçeklik kazandırırken, egemenliği ve devleti de parçalarına ayırmak gerekiyor. Bu ilk bakışta buradan oraya ve şimdiden o zamana ulaşma sorunsalını gündeme getiriyor gibi duruyor. Yakın geçmişteki mali krizin yeni bir "devrimci zorunluluk" atılımına temel oluşturması gerektiğini öneren Neil Smith'in (2010) görüşü bir taraftan sanki devrim gözden düşmüş gibi konuşuyor, ama öte yandan da aslen Solun bitmeyen kara sevdasını ortaya koyuyor. Öte yandan, son ekonomik krizden küresel bir devrim doğmasını istemek tek bir küresel ekonomik sisteme neoliberalizmin yekpareliği savını hortlatacak kadar etkili bir rol bahşediyor (eleştirel bir değerlendirme için bkz. Springer 2010c). Bu eleştiri Smith'in Marx'ın kapitalizme ve kolonyalizme bahşettiği, anarşistlerinse sakıncalı bulduğu faydacı rolü zımnen benimsediğini ima ediyor. Marx bir yandan kolonyalizmin kurbanları için gözyaşı döküyor, bir yandan da kolonyalizmin köşe bucağa yayılan suiistimallerinin tüm dünyanın krize yuvarlanacağı ve pek arzu ettiği devrimci dalganın kabaracağı günün gelişini hızlandırdığı düşüncesiyle kendini avutuyordu. Bu aşırı edilgen bir yaklaşım; sonuçta devrim kapitalist bir krizden kaynaklanacaksa "katı olan her şeyin buharlaştığı" (Marx ve Engels [1848] 2002, 223) güne kadar oturmamızı isteyen bir bekleyiş siyasetini ima ediyor. "Aslına bakarsanız devrimcilerden daha beter karşı devrimci yoktur, çünkü en berbat vatandaşlar kıskananlardır," diyen Anselme Bellegarrigue (1848) hiç

(*) Lat., İnsan insanın kurdudur. (ç.n.)

de boşa konuşmuyor.

Kaybolan güven meselesi "buharlaşma" anında daha da vahim bir hal alıyor, çünkü Pierre-Joseph Proudhon'un ([1864] 2005, 108) da uyardığı üzere, "her yere yayılan tehlike halinin tutkuları haddinden fazla alevlendiği kriz anlarına dek beklemek tehlikelidir." Son krizin 2008 sonuna doğru yaşanan ilk darbesinden bu yana geçen zamanda, güvenin ortadan kalktığı bir ortamda insanların ırkçı, milliyetçi ve köktenci alternatifleri kabul etme olasılıkları maalesef giderek arttı. Coğrafyacılar setler yıkılana dek oyalanmak yerine anarşizan bir tavırla fiilen yaşadığımız uzay-zaman olan şimdi ve buradayı bağırlarına basabilirler (bkz. Vaneigem [1967] 2012). Bu dolaysızlığın etkinleştirici gücünün farkına varmak dahi kendi içinde özgürleştirici; zira mevcut düzene meşruiyet kazandıran tüketimci kalıplara, milliyetçi faaliyetlere ve sıradüzenli yerleşimlere dahil olmayı derhal reddedebileceğimizi, bunlar yerine doğrudan eylemi, metalaştırmadan kaçınmayı ve karşılıklı yardımlaşmayı merkeze alan kendin yap kültürünü benimseyebileceğimizi fark etmemizi sağlıyor (Graeber 2009b; Halfacree 2004; Trapese Collective 2007). J. K. Gibson-Graham'ın (2008) "başka dünyaların" olası olduğu görüşüyle ve Sara Koopman'ın (2011) "başkajeopolitik" adını verdiği şiddetsiz hegemonya karşıtı mücadele vurgusuyla uyumlu olarak söylersek, şimdi ve buradanın gücü bize gerçek bir postkolonyal-postneoliberal geleceğe geçişi kolaylaştıracak alternatif özgür kurumlar ve gönüllü birliktelikler tahayyül etme ve uzkurgulama özgürlüğü sunuyor. Bununla birlikte, mevcut düzene alternatifler düşünmek tüm zamanlar için geçerli sabit bir program oluşturmak için değil, düzenin sınırlarını sorgulamak üzere bir dışsallık ya da farklılık noktası sağlaması bakımından önem taşıyor (Newman 2010). Roger Baldwin'in (2005, 114) söylediği gibi, "ne uzak gelecekle ilgili hayaller bunlar ne de diğer tüm aşamaların ardından ulaşılacak bir nokta; aksine hepsi hepimizle ilgili, her yerde rastladığımız yaşam süreçleri, ilerletmek ya

da durdurmak bizim elimizde." İnsanlar ancak reddediyorum dedikleri anda ve mekanda, yani şimdi ve burada, egemen yetkililerin baskıcı yönlendirmelerinden yahut tepeden bakan akademisyenlerin süslü püslü laflarla yarattığı etkiden azade bir biçimde, kendi yollarını çizme gücünü elde ederler. Feminist düşünürlerin de gösterdiği üzere (bkz. Lawson 2009; Nolin 2010) güven tesisi coğrafyacıların katkıda bulunmak için biçilmiş kaftan oldukları bir konu; coğrafyacılar, insanlar arası gerçek etkileşim mıntıkası olarak gündelik hayatın ve duyguların besleyici kapasitesinin sağladığı yepyeni, yaratıcı enerjilerle işleyişe müdahale ederek ve önyargıları yıkarak güvenin yeniden tesisine yardım edebilirler. Anarşist coğrafyaların olanakları, kalıcı bir dönüşüm için temel altyapının duygusal bağlanırlıktan ve yakınlık siyasetinden beslendiğini vurgulayan "duygulanımsal dönemeçten" (Thien 2005) de güç alarak, böylesi bir yakınlık ve dolaysızlığın hizmetine sunulabilir. Sınıfa bağlılığı her şeyin önüne geçiren Marksizan zorunluluğun aksine ve neoliberalizmin dört gözle beklediği üzere ırkçılık siyasetine teslim olmaktan farklı olarak (Goldberg 2009), anarşizm bütün özgürleşme süreçlerinin karşılıklı yardımlaşma ve ortak etik yükümlülükleri temel alan, evrenselleştirici olmayan, baskıdan uzak ve sıradüzensiz ilişkilerle dolup taşmasını ister (Day 2005).

Nihayetinde, neoliberalizm ne sunuyorsa anarşizm onun tersini sunar. Anarşizm bir yandan devlete içkin seçkinciliği ve yetkeciliği ortadan kaldırırken, insanların işbirliği içinde ürettiği ortak malları ihtiyaca göre düzenlemek ister, bunu da idari bir çerçevenin varlığını gerektirmeyen, karşılıklılık etiği ekseninde işleyen bir süreç olarak görür. Anarşist bir bakış açısı ayrıca devletin karasal mantığının ötesine geçebilecek, hazırda bekleyen yeni örgütlenme biçimlerinin, öncelikle onları deneyenler tarafından uygulanacak aralıksız bir değerlendirme ve gözden geçirme sürecinde bulunmaları gerektiğini kabul eder, böylece filizlenmelerine izin verilmeden önce ortaya çıkabilecek bütün olası sıradüzenler bastırılabi-

lir. Anarşist işbirliği coğrafyaları mevcut düzenin dışından, devletin kuşatmayı beceremediği mevzilerden, devletçi mantığın önemsemediği, kovduğu, talan ettiği ve yadsıdığı sonsuz olanaklardan doğar. Kropotkin'in (1887, 153) pek güzel açıkladığı gibi,

uyumun arzu edilir bir şey olduğu konusunda fikir birliği olmasına rağmen aynı şeyi düzen için söylemek mümkün değil, hele ki modern toplumlarımızda hüküm sürdüğü düşünülen "düzen" konusunda; o halde "anarşi" kelimesinin genelde düzen diye tanımlanan şeyin reddi manasında kullanılmasına hiçbir itirazımız yoktur.

Anarşist coğrafyalar, devletin sonsuz sosyomekansal olanaktan yalnızca biri olduğu gerçeğini, bizatihi devletin kafasının üzerinde kılıç gibi sallandıran olası kuvvetlerdir. Yine de devletin alternatifleri, çelişkili ve baskıcı da olsa reddettikleri düzenden değil, bu düzene yabancı anarşik bir kuvvetler yığınından, düzenin hükmetmeyi ve saptırmayı amaçladığı olanaklardan çıkarlar (Colson 2001). Öyleyse köktenci coğrafyacılar – Zomia yerlileri gibi – devleti durmadan mat eden ve James C. Scott'ın (2009) deyişiyle "yönetilmeme sanatında" uzmanlaşmış halklarla daha derinlemesine bağlantılar kurarlarsa çok şey öğrenebilirler. Burada ne devletin sonu ne de bir nihai durum siyasetinin gerçekleştirilmesi söz konusu, açıkçası bahsettiğimiz şey "son derece zahmetli" bir daimi kaçınma, çekişme ve dayanışma mücadelesi (Critchley 2007). Devleti, tarihsel öncüllerinin sık sık görüldüğü gibi, biricik sosyopolitik değişim sahası ya da devrimci bir paradigmanın tek ilgi alanı olarak görmek zorunda değiliz (Holloway 2002). Bu bölümün başındaki alıntının ruhuna uygun olarak, kendi talihimize duyduğumuz dinmeyen öfke etik pusulamızın yönünü bizden daha az şanslı olanlarla omuz omuza ayağa kalkmaya ve reddetmeye çevirmemizi sağlasın diye, öfkemizi ve kederimizi kendimize, içimize yönlendirebiliriz. Duygudaşlık duyarsızlığın ölümüdür; devlet iyileşti-

rildiğinde, sönümlendiğinde yahut parça pinçik edildiğinde değil, şimdi ve burada başlar.

Köktenci Gelecek

Köktenci (radical) sözcüğü "kök" anlamına gelen Latince radix sözcüğünden geliyor. Çağdaş köktenci coğrafyacıların, anaakım coğrafyanın emperyal tasarıyla kol kola yürüdüğü bir çağda kolonyal hakimiyeti korkusuzca eleştiren Kropotkin ve Reclus'nün çalışmalarına tekrar dönüp bu kökensel boyutu incelemeleri iyi olur. Ama köktenci coğrafyanın bugün geçmişin ferasetinden daha fazlasına ihtiyacı var; bir gelecek lazım ona, "bilinenin" ötesine geçebilmek için postyapısalcı ve feminist düşüncenin zihni aşamalarını kuşatan yeni fikirler gerek. Anarşist çalışmalar kapsamında, anarşizmi "arkasında bırakmayı" amaçlamayan, ama "klasik" anarşist kuramların epistemolojik temellerini, bilimsel yöntemin özcülüğüne dayanmalarını reddeden postanarşizm bu felsefi girişime en uygun akım olarak öne çıkıyor. Postanarşist düşünce anarşist eleştirinin hakimiyet anlayışını devlet ve kapitalizmden başka, çağdaş iktidarı ıralayan dolambaçlı, aşırı belirlenmiş ve çok değişkenli ağları da içine alacak şekilde genişletiyor, ayrıca anarşist eleştirinin düzgüsel ve "doğalcı" çerçevelerini ortadan kaldırarak ve konumlanmış, duygudaş bilgi anlayışlarını benimseyerek anarşist eleştiriyi canlandırmayı hedefliyor. Bu felsefi eleştiriyi köktenci coğrafyaya uygulamak bugün bilinçli bir etik ve duygusal seçim yapmayı gerektiriyor; "kazananların ve yönetenlerin istikrarıyla ittifak mı kurmalı, yoksa daha zor olan yolu seçerek bu istikrarı daha az talihli olanları topyekun yok oluşla tehdit eden bir olağanüstü hal olarak mı görmeli?" (Said 1993, 26). Hükümet devletin siyasi yapılarından ya da işletme protokollerinden ibaret olmadığı, birey ve grupların davranışlarının yönetimi, yani "başkalarının olası eylem alanını yapılandırmak," doğrultularını ve konumlarını düzenlemek (Foucault 1982, 790) anlamına da geldiği için, ikinciyi seçmek demek, neoli-

beral yönetimselliğin "sağduyu" büyüsünü bozmak için dur durak bilmeyen bir çabaya girişmek demek oluyor.

Birçok coğrafyacının iktidarın dolaşıklığına odaklanarak (Crampton ve Elden 2007; Sharp v.d. 2000), katılımcı eylem araştırmaları yaparak (Kindon, Pain ve Kesby 2007) ya da temsil ötesi kuram üzerinden (Thrift 2007) haşır neşir olduğu, ancak çalışmalarını açıkça anarşist eleştiriye bağlamadıkları bir süreç bu. Lakin, uzay-zamanın değişken ufukları kişisel deneyimlerimizin önceden belirlenmiş kimlikler ve sistemleştirilmiş öznellikler gibi kuramsal ayrımlara meydan okuyan süreğen gösteriler olmasını sağlıyorsa, anarşizmin ebediyen kat kat açılmayı sürdüren araçlarını kabul etmekten daha "gerçekçi" bir şey olabilir mi? Anarşist coğrafyalar ülküsel olarak yönetişimin dayandığı mekansallığı sorgulamayı amaçlayacak, bireylerin gönüllü olarak ve/ya toplu halde, kendilerinden üstün yahut nihai bir yetkilinin gölgesi ve baskısı olmaksızın gidişatlarına karar verebilecekleri, yapılandırılmamış bir eylem alanını" savunacaktı. Bütün egemen iktidar çeşitlemelerinden kurtuluşun konumunu, örneğin devletin "karasal tuzağı" düşüncesinde var olan sabitliğe dayalı fikirlerden çıkarsayamayız; aksine özgürlüğü, gerek anında gelip geçen gerek daha kalıcı olabilen süreçsel yakınlık birlikleriyle amansızca savunarak bulabiliriz (Day 2005). Gerçi burada esas öneme sahip imkan özgürlük, yani yakınlıkların – kuvvet tekeli ya da üretim araçlarının bağımsız kontrolü gibi – hiçbir yapının boyun eğdirmeye çalışmadığı ya da ortaklığın sürekliliğini dayatmadığı bir çerçevede, özgür irade ve kişisel tercihe dayalı olarak pıhtılaşmakta ya da erimekte özgür olması. Vernon Richards (1995, 214) anarşist görüşle ilgili "araç olarak özgürlük daha fazla özgürlük doğurur," diyor. "Bunun insanı siyasi kısırlığa ve Fildişi Kuleye mahkum edeceğini öne sürenlere diyoruz ki, 'realizm' ve onların 'koşulculukları' (circumstantialism) devamlı felakete sebep oluyor. Zihinleri tartışarak etkilemenin baskıyla şekle sokmaktan ... daha gerçekçi olduğuna ... inanıyoruz."

Kenar ve sınırların siyasi coğrafyaları anarşizmle birlikte öyle karmakarışık, üst üste alt alta ve değişken bir hal alacak ki, bunları modern haritacılığı kuran epistemolojik düşüncenin talep ettiği şekilde sabit bir düzene ya da kılavuz çizgisine göre haritalandırmaya çalışmak boşa kürek çekmekten başka işe yaramayacak. İster kelimenin asıl anlamıyla gerçek bir harita üzerinde, ister sayım ve müze gibi teknikler aracılığıyla olsun, haritalandırma evvela devlet mantığının kurucu unsurlarından biridir (Anderson 1991), anarşist coğrafyaların amacı ise uzay-zamansal kalıcılığı destekleyen bütün kümeleme ve sınıflandırma düzenlerini sona erdirmek olmalıdır. Anarşizmin karmaşaya indirgendiğini söylemeye çalışmıyorum bununla, bütün coğrafi örgütlenmelerin baskıdan türeyen farklılık siyaseti yerine duygudaşlık etiği olarak hareket edeceğini öne sürüyorum. Mekansal olarak bu biçimde düzenlenen anarşizm, insanların farklı siyasi hedeflere ve belirlenmiş mekanlara uyan özneler ya da vatandaşlar olarak kurulmasına son vererek, insanı tam insan olarak kabul etmemizi sağlayacak. Pyotr Kropotkin (1885, 943) de şu ifadesiyle benzer bir görüşü savunuyor:

Kendi bencil, kişisel ya da sınıfsal çıkarlarının peşinde koşan insanlarca başarıyla beslenip büyütülen bu savaşlar, ulusal kendini beğenmişlik, ulusal kıskançlıklar ve nefretler çağında, coğrafya ... önyargıları giderme ve daha insana yaraşır birtakım duygular yaratma aracı olmak zorunda.

Bu bağlamda anarşist coğrafyaları en verimli biçimde ayırt eden şey bütünsellikleri, yani tüm düzmece ikilikler kurma çabalarının reddedilmesi, insanlığın gezegendeki tüm akış ve süreçlerle sarmaş dolaş görülmesi anlayışı olabilir (Massey 2005). Siyasi, ekonomik, toplumsal, kültürel, çevresel ya da başka herhangi bir "altalansal" değişkeni ayrıştırmaya yönelik tüm girişimlerin, sadeleştirilmesi mümkün olmayan bütünü evcilleştirmeye, düzenlemeye, sınırlamaya, zapt etmeye çalışan yalan dolan üretimler olarak görüleceği şe-

kilde yeniden, köktenci bir biçimde kavramsallaştırılan coğrafya Budist felsefedeki Indra'nın mücevher ağı ve Gaia hipoteziyle kavramsal bir akrabalık kurarak Élisée Reclus'nün (1894) görüsünü gerçeğe dönüştürüyor.

Tarihsel değişimin faili olarak işçi yerine, proletarya kimliğinin evrensel özneliğine başkaldıran heterojen bir kapitalizm karşıtı protestocu grubunun geçtiği (Notes from Nowhere [Hiçbir Yerden Notlar] 2003), "ilişkisel mücadele etiği" oluşturan yeni yakınlık biçimlerinin bir süredir su yüzüne çıktığını görüyoruz (Routledge 2009a). Bugün köktenci coğrafyada Marksizm'in bayraktarlığını yaptığı ortodoks tavrı sarsmak için buradan yola çıkılabilir. Bu yeni filizlenen mücadele biçiminin geleneksel temsili yapıları yeniden üretecek stratejiler oluşturmakla uğraşmadığı aşikar, bu da kendilerini devletin karşısında konumlandıran özerk hareketlere yaklaştığını, devlet içinden değişim paradigmasından uzaklaştığını gösteriyor (Pickerill ve Chatterton 2006). Bu bağlamda Saul Newman (2010, 182) bir dizi yeni siyasi soru ve zorluk belirliyor: "özgürlüğün güvenlikten, demokrasinin devletten, siyasetin partiden, ekonomik örgütlenmenin kapitalizmden, küreselleşmenin sınırlardan, [ve] yaşamın biyopolitikten bağımsızlaşması." Bunlar yalnızca siyasi değil, aynı zamanda enikonu coğrafi meseleler. Coğrafyacılar bu konularla uğraşmaya çoktan başladı, ancak bu yeni ortaya çıkan coğrafyalarla ilgili daha incelikli incelemelere anarşizmin nasıl katkıda bulunabileceğine henüz pek kafa yorulmadı. Neoliberalizmin egemen kısıtlamalarının ve kolonyalizmin kalıcı husumetlerinin ötesine geçmeyi sağlayacak bir "ileri adım" anarşist felsefelerle daha derin bir meşguliyet gerektiriyor. Köktenci coğrafyayı anarşist bir gündeme yerleştirebilmek için alanda halen varlığını koruyan asılsız bir ikiliği, akademinin bilgi üretim alanı toplumun ise toplumsal mücadele alanı olduğu ayrımını yadsımamız şart (Özerk Coğrafyalar Kolektifi 2010). O halde köktenci coğrafyanın geleceğinde sokaklarda doğrudan eyleme girişenlerle daha yoğun daya-

nışma ağları kurmak yatıyor olabilir. Buradan, devlet temelli siyaseti aşan yeni coğrafi imgelemler ve gerçeklikler üretecek fikirler, daha "küyerelleşmiş," geçici ve gönüllü, kurumsal olmayan örgütlenme biçimleri çıkabilir; Reclus'nün (1894; ayrıca bkz. Fleming 1988) insan özgürlüğü ülküsüne katkıları, Kropotkin'in ([1902] 2008) karşılıklı yardımlaşma kuramı, Marx'ın köktenci coğrafyacılardan şimdiye dek gördüğüne eş bir ilgi görmeye başlayabilir. Anarşizm, Kropotkin'in (1885) bir yüzyıldan uzun süre önce fark ettiği gibi, "coğrafyanın olması gereken şeydir."

3. Coğrafyanın Köktenci Köklerine Dönüş

Anarşist toplum, yetkesiz örgütlenen bir toplum hep var olageldi; devlet ve bürokrasisinin, kapitalizm ve israfının, ayrıcalık ve adaletsizliklerinin, milliyetçilik ve intihara varan sadakat anlayışının, dinsel farklılıklar ve batıl bölücülüklerinin ağırlığı altında gömülü, kar altında bir tohum gibi. ... Geleceğin toplumuna dair doğruluğu tartışmalı bir görüş falan değil [anarşizm], aksine kaynağını gündelik hayat deneyiminden alan, toplumumuzda egemen olan yetkeci eğilimlerle burun buruna ve onlara inat işleyen bir insani örgütlenme tarzının anlatımı.
Colin Ward

Anarşistlerin kökü gelecekte bir düşler aleminde yaşadığı, bugün olan bitenleri görmediği söylenir. Oysa takkeleri düşürüp kelleri görüyoruz biz, işte hep bu yüzden dalıyoruz baltalarla dört yanımızı saran önyargılar ormanına.
Pyotr Kropotkin

David Harvey'in (1972) coğrafyada devrimci ve karşı devrimci kuramlar üzerine yazdığı, geri dönüp baktığımızda alanı "köktenci dönemece" soktuğu anlaşılan etkili makalesine verdiği yanıtta Steen Folke (1972) "köktenci coğrafyanın neden Marksist olması gerektiğini" ana hatlarıyla ele almıştı. Çoğu akademisyenin üst orta sınıfa mensup olması ve coğrafyanın o zamana dek büyük oranda hakim toplumsal kuvvetleri ifade eden bir yön izlemesi iki akademisyenin de canını sıkıyordu. Bunlar son derece gecikmeli ancak candan karşılanan eleş-

tirilerdi ama iki makalede de bir sorun vardı; anarşist fikirlere hiç yer vermiyorlardı. Kuşkusuz rahatsız edici bir durumdu bu, zira Folke köktenci coğrafyanın tamamen Marksist olduğunu öne sürmeden bir yüzyıl kadar önce de bir köktenci coğrafya geleneği var olmuş, hatta epey de ses getirmişti. Harvey'in o dönemden itibaren gittikçe artan etkisi ve birbiri ardına yazdığı eserleri de Folke'nin zorunlu addettiği görüşü iyiden iyiye pekiştirdi. Köktenci coğrafya, en azından feminist eleştirinin ortak ilgiye mazhar olmaya başladığı 1980 sonları ve 1990 başlarına dek Marksizan çözümlemeyle eşanlamlı kullanılır oldu. İyi de, anarşist coğrafyacılar Élisée Reclus ve Pyotr Kropotkin'in attığı temellere inme zahmetine katlanmayan bir "köktenci" coğrafya nasıl gerçekten köktenci olabilir ki? Bu ikili kendi dönemlerinde muazzam bir etkiye sahipti; on dokuzuncu yüzyılın kapısı kapanırken anarşist bakış açısından yazılmış devasa bir köktenci coğrafi yazın oluşturmuşlardı. Folke bu kökleri araştırmayı önemli bulmadı mı? Aslına bakılırsa, köktenci sözcüğünün bugünkü anlamı Orta İngilizcedeki "kök oluşturma" manasından türüyor, hatta daha geriye gidersek Latince radix, yani tam anlamıyla "kök" sözcüğünden geliyor. O halde, coğrafya bu erken kapitalizm karşıtı düşünsel gelenekle ilişki kurmadan nasıl "köktenci" addedebilir kendini? Harvey eleştirel coğrafya alanındaki upuzun meslek yaşamı boyunca Kropotkin ve Reclus'ye son derece az değindi, yaptığı atıflar da hep belli bir duygusal karmaşa içerdi. [3]

Richard Peet (1975; 1978), Myrna Breitbart (1975), Bob Galois (1976) ve Gary Dunbar (1978) gibi isimlerin yeni bir eleştirel yörünge oluşturma girişimlerinin bir parçası olarak

---

3 Örneğin, Harvey (1999, 117) Reclus'nün toplumsal ekoloji kavramının ve merkezsiz yerel sosyalizmin çevresel adaleti sağlama gizilgücü olduğu görüşünün, "en iyisini piyasanın yapacağına inanan Dünya Bankasından ilkece daha mı az kibirli" olduğunu soruyor. Bunu daha yakın tarihli bir röportajdaki (Harvey 2012a) şu ifadesiyle karşılaştırın: "Coğrafyanın tarihinde en beğendiğim simalardan biri Paris Komününde çarpışan, Bakunin ve Kropotkin gibi isimlerle yakın olan Élisée Reclus. Bundan dolayı bu gelenekle çok yakından ilişkiliyim."

Kropotkin ve Reclus'yle haşır neşir olmaları, 1970'lerde ortaya çıkmaya başlayan diğer köktenci coğrafyacıların hanesine artı olarak yazılabilir. Anarşizm ayrıca Sosyalist Coğrafyacılar Sendikası Bülteni (Lauria 1978) ve Antipode dergisi (Breitbart 1978b) sayesinde daha geniş bir kesimden de ilgi gördü. İlk bölümde de gösterdiğim gibi, coğrafyacıların anarşizme yönelik ilgisi son yüzyıl boyunca bir artıp bir azalırken, bu ikili arasındaki ilişki dönemsel atılımlardan da yoksun değildi; örneğin Cook ve Pepper'in (1990) hazırladığı, Contemporary Issues in Geography and Education dergisi özel sayısı anarşist yaklaşıma ilginin tekrar zirveye çıktığı bir ana işaret ediyordu. Bu girişimlerin düzensizliği elbette, aslan payını daha sonraki köktenci coğrafyacıların büyük çoğunluğu için mihenk taşı haline gelen Harvey'in çalışmalarının aldığı, Marksist bakış açılarına gösterilen düzenli ilginin gölgesinde kaldıklarını ortaya koyuyor. Marksizan coğrafyacıların anarşizmi büyük ölçüde yok saymayı tercih etmeleri ise yeni bir durum değil. Marksistler uzundur anarşizmi devlet karşıtlığına indirgeme eğilimi gösteriyor, kapitalizmi reddini ve özel mülkiyet kurumuna karşıtlığını da pek ciddiye almıyorlar. Ancak John Clark'ın (1984, 128) öne sürdüğü gibi, anarşizmin özü devlete karşıtlıkla sınırlı kalmaz, anarşizm hakimiyetin bütün grotesk çoğulluğuna karşı kuramsal ve uygulamalı mücadele anlamına gelir;

Gelişmiş ve pişmiş anarşist kuram siyasi örgüt eleştirisiyle yetinmez, kimi önemli konulardan birkaçını örneklemek gerekirse ekonomik eşitsizliğin ve özel mülkiyetin yetkeci doğasını, sıradüzenli ekonomik yapıları, geleneksel eğitimi, ataerkil aileyi, sınıf ve ırk ayrımcılığını, sabit cinsiyet ve yaş rollerini de sorgular.

Dolayısıyla anarşizmi devlete karşı bir siyasi eğilime indirgemek onu bile isteyen sosyalist hareketti yerinden etmek demek oluyor. Marksizan bir bakış açısından yaklaşıldığında gayet manidar bir girişim bu, Marksist ideoloji kapitalizm karşıtı tek ciddi seçenek oluveriyor böylelikle.

Neoliberalizmin mevcut durumu, mümkün en küçük devlet ve bireysel sorumluluk vurgusu dahi, anarşist düşünüşe ve hükümetin feshi vurgusuna omuz silken tavırlarını gözden geçirmeleri konusunda Marksistleri ikna etmeyi başaramıyor. Aslına bakılırsa neoliberalizmin etkisi tam da aksi yönde oldu; toplumsal ödenekleri kesinkes ortadan kaldırması, sınıf iktidarını açıkça yeniden yapılandırması, eşitsizliği giderek ve göz göre göre şiddetlendirmesi Marksizan çözümlemelere tekrar tekrar hayat verdi. Bununla birlikte neoliberalizmin devlet karşıtı retoriği, kendi içlerinde tezat oluşturan "anarkokapitalizm" ve "serbest piyasa kapitalizmi" anlayışları, anarşizme yönelik Marksizan eleştirinin ateşine odun taşıyor gibi dursa da, bu eleştiri ateşinin yaktığı tek şey çok çok bir korkuluk. Karl Marx'ın rakibi, büyük anarşist Mihail Bakunin'in (aktaran Leier 2006, 190) dikkatimizi çektiği üzere, "sosyalizm yoksa serbesti ayrıcalık ve adaletsizliktir. Serbesti yoksa sosyalizm kölelik ve canavarlıktır." Dolayısıyla anarşizm kelimesinin aşırı sağ tarafından alıntılanması anarşizmin arkasındaki felsefeyi ve kapitalizm karşıtlığını yok sayan, olabilecek en indirgemeci, en basit tavırdır. Kropotkin ([1887] 2002, 152) "Komünistiz biz," diyerek ilan etmişti anarşizmin ne olduğunu. "Ama bizim komünizmimiz yetkeci okulunkine benzemez: Anarşist komünizm bu, hükümetsiz komünizm, özgür komünizm. Tarihin başlangıcından bu yana insanlığın peşinde koştuğu iki temel amacın, ekonomik özgürlük ve siyasi özgürlüğün bileşimi."

Kropotkin'in öngörülü düşüncesinin ve Reclus'nün toplumsal adalet tutkusunun ilhamıyla, bu bölümde köktenci coğrafya üzerinde tekrar hak iddia ediyorum, ama bu defa köktenci sözcüğünün etimolojisine daha uygun olarak, bu iki büyük düşünürün coğrafya praksisine uyguladığı anarşizmin köklerine odaklanan bir tavırdan yola çıkıyorum. Bu bölümü Antipode (Springer v.d. 2012b) ve ACME (Clough ve Blumberg 2012) dergilerinin anarşist coğrafyalar üzerine hazırladığı özel sayılarla kendini gösteren köktenci uyanışa yönelik

ilginin bir parçası olarak görüyor, anarşizmin coğrafya praksisinde tekrar yükselişe geçen önemini değerlendirmek üzere bir diyalog başlatmayı umuyorum. Ayrıntıya girmek gerekirse anarşizmin, kendini devletin karşısında konumlandırmaktan ibaret bir felsefe olduğuna dair inceliksiz yorumun ötesinde durduğunu gösteriyor ve bu anlayışın sürdürülmesinin yarattığı sorunları özetliyorum. Ardından anarşist ve Marksizan düşünce arasındaki ayrıma odaklanıyor, tekel meselesini gündeme getirerek anarşizmin bu mantığı reddettiğini, Marksizmin ise bu bağlamda, özellikle proletaryanın sınıf merkezli ele alınması ve sosyalizme geçişteki rolü bakımından kimi çelişkiler içerdiğini vurguluyorum. Daha sonra dikkatimi, Neil Smith'in (2010) kısa süre önce yaptığı, devrimci zorunluluğun canlandırılması çağrısından da anlaşıldığı gibi, köktenci coğrafyacıların zihnini meşgul eden en önemli konu olan devrim meselesine çeviriyorum. Sürecin ve uzkurgucu siyasetin sahiplenilmesine kapı açtığını savunduğum ayaklanmayla, zımni bekleyiş siyaseti, toptancı mantığı ve coğrafya dışı eğilimleri üzerinden eleştirilen devrim arasında bir ayrım oluşturarak bu talebin hikmetini sorguluyorum. Esas hedefim köktenci coğrafyanın anarşist düşünce ve uygulamayla tekrardan ilişkilenme sürecine girmesinin doğru bir hamle olacağını göstermek, çünkü bu felsefi konum öncücülük ve proletarya diktatörlüğü gibi miadı çoktan dolmuş birtakım fikirleri ısıtıp ısıtıp tekrar masaya sürmeyi sürdüren çağdaş Marksizan çözümlemelerin artık taşımadığı bir canlılığa sahip. O halde, alalım baltaları elimize, anarşizme dair bilip bilmeden anlatılan efsanelerin üçünü beşini yere serip kar altındaki tohumlara yer açalım – önümüz bahar, karşımız önyargılardan bir orman!

Devlet merkezliliğin ötesi

Siyasi coğrafyacı Peter Taylor (1991a, 214–15) bir keresinde "kendini genel olarak anarşist 'siyasi' konuma yakın hissettiğini" ve "anarşizmi daha geniş kapsamlı köktenci eleştiri

bünyesine yerleştirmeye" çalıştığını söylemişti. Taylor'ın çalışması anarşist fikirlerin gelişiminin izini, sosyalist hareketin tek ve ayrımların son derece bulanık olduğu 1800'lü yılların başına dek sürmesi, bunun yanı sıra 1864'te Birinci Enternasyonel sırasında ortaya çıkan bölünmelerle ve bunların Bakunin ile Marx arasındaki anlaşmazlıklar nedeniyle 1870'ler boyunca giderek artmasıyla da meşgul olması bakımından son derece yararlı. Öte yandan anarşist düşünceyi neredeyse tamamen devleti mesele edinen yalıtık ve ayrık bir görüş konumuna yerleştirerek bir miktar karikatürleştirmiyor da değil. Taylor'ın (1994; 1996) 1990'lar boyunca devlet merkezlilikle ilgili söyleyecek birçok şeyi vardı, bu nedenle onun bu işi anarşist düşüncenin üzerine attığını görmek biraz tuhaf. Taylor'ın savı, sosyalist, milliyetçi, feminist ve anarşist yaklaşımları, her birinin sırasıyla yalnızca kapitalizme, emperyalizme, ataerkilliğe ve devletin yetkesine meydan okumakla ilgilendiği, kendilerine ait müstakil bölmelere kapatan bir dizi hatalı ikilik içeriyor. Bu katılık Taylor'un (1991a, 225), "bizim geç yirminci yüzyılın yeni maddi koşullarını temel alan 'yeni bir anarşizme' değil, dört eleştiri biçiminin de karşılıklı saygı gördüğü birleşik bir harekete ihtiyacımız var" sonucuna varmasını sağlıyor. İşin tuhafı, Taylor (1991b, 660) aynı yıl kaleme aldığı ve gerçekten de "yeni bir anarşizme acil ihtiyaç duyulduğunu, bunun için yeterli gerekçe olduğunu" öne sürdüğü bir kitap eleştirisinde kendiyle açıkça çelişiyor. Her halükarda Taylor'ın anarşizm okuması tartışmaya açık.

Clark ve Martin (2004, 95) anarşist düşünce hakkında zaman zaman, "devlet karşıtlığının üstüne düşmekten ekonomik iktidarın fiili hegemonyasını görmez oldu" dendiğini kaydedip ekliyorlar: "Bu yorum muhtemelen anarşizmin siyasi hakimiyet vurgusuyla Marksist ekonomik sömürü vurgusu arasında basite kaçan ve abartılı bir ayrımdan kaynaklanıyor." Taylor anarşist düşüncenin tarihsel yörüngesinin tamamı üzerinde daha zengin bir okuma yapmış olsaydı, kuşkusuz devlet meselesinin anarşist eleştirinin merkezinde yer aldığı-

nı, ama bunun tek kaygı konusu olmadığını fark ederdi. İşin aslı, anarşizm devlet hakimiyetinin yıkılmasına kafa yorduğu kadar sınıf iktidarının çökertilmesi, kültürler arası alışverişlerin dengelenmesi, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden biçimlendirilmesiyle de uğraşıyor. Bakunin ([1873] 2002), Kropotkin ([1912] 1994), Reclus (Fleming 1988) ve Goldman ([1917] 1969) gibi, devlet sultasıyla alakadar oldukları kadar kapitalizmin yıkıcı etkileriyle de meşgul olan anarşistlerin uzun yıllar önce ortaya koyduğu üzere, bu unsurların hiçbiri anarşizm için "yeni" değil. Hatta, Proudhon'un kendini anarşist olarak tanımlayan ilk kişi olduğu düşünüldüğünde, anarşizmin tek derdinin devlet olduğunu ileri sürmek iyiden iyiye tuhaflaşıyor. Mülkiyet Nedir? Ya da Hukukun ve Yönetimin İlkesi Üzerine Araştırmalar Proudhon'un ([1840] 2008) başyapıtıydı, burada ortaya koyduğu "mülkiyet hırsızlıktır" görüşü de kapitalizme karşı bir savsöz ve anarşist hareketin ilk ayırt edici özelliği oldu. Yakın geçmişte yeni bir anarşist coğrafyacılar güruhu bileşik bir anarşizm anlayışı geliştirdi. Bunlar arasından örneğin Anthony Ince (2010b, 294) "anarşizmin bütüncüllüğünün – kapitalist sistemlerde etle tırnak gibi bağlanmış, birbirini etkileyen ve birbirinden güç alan bir dolu farklı unsur olduğunu kabul etmesinin – onu kapitalizmin tartışmalı coğrafi mıntıkasına yönelik çözümlemeler için biçilmiş kaftan haline getirdiğini" öne sürüyor. Hulasa, Taylor anarşizme kaşığın ucuyla destek sunmuşsa da, ne yazık ki anarşizmi gözü sadece devleti gören bir teşebbüs olarak göstererek – ve bütün hakimiyet biçimlerine sürekli, çeşitli ve çok yönlü eleştiriler getirdiğini hesaba katmayarak – kendilerine anarkokapitalist diyenlerin akıl aldığı ideolojik karmaşaya ve muhaliflerinin anarşizmi yerin dibine geçirmek için yumurtladığı yavan retoriğe katkıda bulunmaktan başka bir şey yapmıyor.

Anarşizmin devletin reddiyle sınırlı bir felsefe olduğunu söylemenin hemen ardından anarşist fikirlerin karmaşayla fink atan bir örgütsüzlük sevdasından doğduğu iddiası gelir. Elbette anarşizm karmaşa ve çöküş anlamına gelmiyor, örgütlülük-

le de bir alıp veremediği yok. Anarşizmin derdi daha çok gündeliği bilfiil yeniden şekillendirerek yeni örgütlenme biçimleri yaratmak, "devlet, parti ya da şirketler gibi yukarıdan aşağı yapıların yerine, merkezsiz, sıradüzensiz oydaşma demokrasisi temeline dayanan yatay ağlar geçirmek" (Graeber 2002, 70). Örgütlenme dayanışmayı ve karşılıklı yardımlaşmayı kolaylaştırmanın yanında, aslen toplumsal hayatın kaçınılamaz koşullarından biridir, ayrıca Errico Malaesta'nın ([1897] 1977, 84) söylediği gibi, "kitlelerin ömürlerini küçük, ayrıcalıklı bir grubun baskısı altında geçirmesinin nedeni, ezilenlerin üretim, keyif ve kendilerini sömürmeye ve ezmeye niyetlenebileceklere karşı olası savunma ihtiyaçları için kendi aralarında örgütlenmek üzere anlaşamamalarıdır. Anarşizmin varlık nedeniyse bu sorunun üstesinden gelmektir." Başka bir deyişle, kaba saba kinayelere boş verip tarihsel bakımdan incelenmesi gereken toplumsal bir süreç olarak ele aldığımızda, anarşizmin insanlığın iliklerine dek işlemiş olduğunu anlamaya başlarız (Bookchin 1996). Yeni örgütlenme biçimlerinin peşinde koşma arzusuyla son dönemde yeniden canlandırılan anarşist coğrafyalar, devlete karşıtlıktan çok daha geniş bir çerçeve oluşturan, metalaşmadan kaçınma, köktenci demokrasi, doğrudan eylem ve özerklik merkezli bir kendin yap değerler sistemini vurguluyor (bkz. Springer v.d. 2012b; Clough ve Blumberg 2012).

Anarşistlere en çok sorulan sorulardan biri anarşizmin merkezi bir devlet dışında nasıl örgütlenebileceği, bir diğeriyse bunu ne tür adımlarla yapacağı oluyor. Ben dahil birçok anarşist anarşist bir topluma dair ayrıntılı betimlemelerden kaçınırız, sık sık yan çizdiğimiz eleştirisine neden olsa da doğrusu bu. Anarşizmin geleceğe dair sosyopolitik taslaklar çizmekle pek bir işi yok zira; anarşistler tamamen şimdi ve buradanın olanaklarına odaklı bir biçimde toplumsal eğilimleri belirlemekle ilgileniyorlar. Kaldı ki neredeyse sonsuz sayıda uygulanabilir anarşist alternatif sayılıp dökülebilir. Anarşist örgütlenmenin tek sınırı insanın kendi hayal gücü, tek mev-

cut kıstası da sıradüzensiz ve harici yetkeden bağımsız hareket etmeleri (Graeber 2004). Güvenlik için gönüllü itfaiyecilerden gıda için ortak bahçelere, yerleşim için kooperatiflere, giyinmek için örgü kolektiflerine dek akla gelen her tür örgütlenme biçimi mümkün. Anarşistler toplumsal örgütlenme deninince merkezi bir siyasi bünyeyi değil; olası tüm faaliyet ve ağların eşgüdümünü özgür ittifaklarla sağlayan, kendi kendilerini idare eden irili ufaklı komünlerden oluşan merkezsiz bir sistem sayesinde özerkliklerini sürdüren yerel gönüllü gruplaşmaları anlıyorlar. Baskıcı devlet dinamikleri piramidinin yerini, her yerelliğin kendi toplumsal, kültürel ve ekonomik düzenini gönlüne göre sürdürmekte özgür olduğu özgür birliktelikler ağı alıyor. Yerel kuruluşların türdeşlik ya da kapsayıcı bürokrasiler yaratmadan karmaşık işlevler gören birlikler oluşturabileceğini gösteren küresel posta sistemi bu tür bir sistemin işleyişiyle ilgili fikir verebilir. Posta hizmetleri bütün dünyayı kapsayan merkezi bir merci sayesinde değil, farklı ülkelerdeki farklı postaneler arasındaki gönüllü anlaşmalarla yürütülüyor (Ward 2004).

İnsanlar hep toplum halinde yaşadılar, biçimsel devlet yönetimi ise son derece taze bir olgu olmasına rağmen her nedense bunun "bir dolu toplumsal yaşam yönteminden biri" olduğunu kendimize hatırlatıp durmaya ihtiyaç duyuyoruz (Kropotkin [1898] 2002, 131). Düşünce biçimimizi kökten değiştirmeliyiz, zira anarşist örgütlenmenin yukarıdan aşağı devlet mekanizmalarının yerini alması bunların yerine geçmesi anlamına gelmiyor. İnsanlar, baskıdan ya da dayatılmış yetkeden uzak bir biçimde bunları ortadan kaldırıp yerlerine ihtiyaç duyduklarını inşa edecekler. Tarih boyunca insanlar kendi ihtiyaçlarını karşılamak için ortaklaşa örgütlendiler. Anarşizmde de örgütlenme farklı değil. Colin Ward'ın ([1973] 2001, 28) öne sürdüğü üzere, "ortak bir ihtiyaç söz konusu olduğunda, bir insan topluluğu deneme yanılmayla, doğaçlama ve deneyle bir düzene varırlar, elde ettikleri düzen harici bir yetkenin sağlayacağından kesinlikle daha dayanıklı

ve ihtiyaçlarına daha uygun olur." Bu düşünce Kropotkin'in ([1902] 2008) insan toplumlarının tarihine yönelik gözlemlerinden, işbirliğinin gündelik hayatta ne denli merkezi bir yere sahip olduğunu belgelediği ve bunu karşılıklı yardımlaşma olarak tanımladığı çalışmalarından türüyor. Mekan ve zamana göre değişmekle birlikte, hatta aynı şekilde gelişmese ve bağlama göre farklı biçimler alsa da karşılıklı yardımlaşma insan toplumlarında hep var olagelmiş bir olgu. Bazı zamanlarda, belli yerlerde toplumsal hayatın merkezine oturmuş olduğu gibi, karşılıklı yardımlaşma coğrafyaları kimi zaman da hakimiyetin, şiddetin ve rekabetin altında saklı kalmış. Olumsuz koşullar altında ya da değil, karşılıklı yardımlaşma hep mevcut, "bütün eylem biçimlerini daha geniş, toptan türlü türlü iktidar eşitsizliklerini yeniden üretme işlevine indirgeyerek değerlendirme ısrarımızı bir bırakabilsek, anarşist toplumsal ilişkilerin ve yabancılaşmamış eylem biçimlerinin her yanımızı sardığını fark edeceğiz" (Graeber 2004, 76). Toplumsal refah ödeneğini devlet akıl etmedi; bu kurum "on dokuzuncu yüzyılda işçi sınıfının kendi içindeki yardım sisteminin yarattığı hayır kurumlarının ve karşılıklı yardımlaşma örgütlerinin oluşturduğu muazzam ağdan türedi" (Ward 1994, 27). Yani karşılıklı yardımlaşma toplumun nasıl şekillenebileceğine dair kuramsal bir model değil, bilakis yeni beraberlik ve özgürlük fırsatları yaratarak her an gerçekleşmeyi sürdürüyor.

Tarihe faydacı bir çerçeveden bakan Marksistlerin aksine anarşistler amaç ve araçların birbirinden ayrılamayacağını kabul ederler (Baldelli 1971). Öyleyse anarşist tasarının, karşılıklı yardım ilişkilerini oluşturan işbirliği, eşitlik, şefkat ve paylaşımı yayarak, modern erkek egemen toplumumuzun rekabetçiliğine, saldırganlığına, ırkçılığına, sömürgenliğine, kadın düşmanlığına, homofobisine, sınıfçılığına karşı durarak toplumun dişileşmesini desteklediği ölçüde, feminizmle aynı hatta ilerlediğini (Goldman [1917] 1969) söyleyebiliriz. Anarşizm bir hat çizmeye ya da model oluşturmaya çalışmaktansa, sonsuz çeşitliliğe sahip gündelik direniş ve işbirliği

edimleri gerçekleştirerek baskı bağlarını ve sömürü zincirlerini koparmayı sağlayacak bir stratejiye işaret ediyor. Çocuk bakım kooperatifleri, sokak partileri, bahçe bakım seansları, eğitim ağları, şipşak kalabalıklar (flash mobs), topluluk mutfakları, okulsuz eğitim grupları, bağımsız basın kolektifleri, çatı işgalleri, ücretsiz dolaşım faaliyetleri, doğrudan eylem örgütlenmeleri, köktenci samba, birebir dosya paylaşımı, dikiş atölyeleri, ağaçlara tüneme, baltalama, kendiliğinden afet yardımı, kültür bozgunculuğu, kitap fuarları, mikro radyo yayıncılığı, inşaat ittifakları, toplu bilgisayar korsanlığı, çöp dalgıçlığı, izinsiz grevler, el aletleri paylaşımı, kiracı dernekleri, işyeri örgütleme girişimleri ve işgalcilik; bunların her biri katı mekansal içerimlere sahip anarşist faaliyetler, dahası bunlar buzdağının yalnızca görünen kısmı. Soru neydi; anarşizm ne tür adımlar atacak? Kropotkin'e ([1880] 2005, 39) bakılırsa her türden.

Şartlar, meşrepler, elde avuçtakiler elverdiğince çeşitli. Bazen acı bazen tatlı, ama illa ki cesur; ortaklaşa olur tamamen yalnız başına olur fark etmez, ama bu hareket tarzı eldeki araçların hiçbirini, kamu hayatının hiçbir anını ihmal etmeyecek ki ateşi canlı tutalım, huzursuzluğumuzu söze dökelim, herkese duyuralım, sömürenlere karşı nefreti körükleyelim, hükümeti tefe koyalım, güçsüzlüğünü açık edelim, ama her şeyden önce ve her daim, bilfiil örnek olarak cesareti uyandıralım uykusundan, isyan ruhunu alevlendirelim.

Anarşizmin tam merkezinde yer alan karşılıklı yardımlaşma uygulamasının, devletin hak iddia ettiği yetkenin yanı sıra kapitalizmi, emperyalizmi ve ataerkilliği de aynı şiddetle eleştirdiği artık anlaşılmış olsa gerek.

Anarşizmin içinin boşaltılıp devlet karşıtı düşünce ve uygulama tarzlarıyla bir tutulması, sosyalist düşüncenin bu kolunu ötekileştirmeye, matah ve işe yarar bir şey olmadığı iddiasıyla anarşizme yakınlık duyabileceklerin gözünden düşürmeye hizmet ediyor. Sol düşünce bağlamında, Marksizmi

anarşizmin eksikliğini duyduğu aşikar bir nüfuzla donatmaya çalışan bir strateji bu, ama aslına bakılırsa, aşağıda da ele aldığım üzere, anarşizm de Marksizm de aynı sosyalist eleştirinin çocuğu, sonradan devletin rolüyle ilgili fikir ayrılıkları nedeniyle yolarını ayırmışlar hepsi bu. Kimi Marksistlerin zannettiğinin aksine, bu ayrılık anarşizmin bütün temel içeriğini bir kenara boşaltıp tamtakır, safi devlet karşıtı bir ideolojiye dönüştüğü anlamına gelmiyor. "Anarşistlerin devleti 'bütün kötülüklerin anası' olarak gördüğüne ya da anarşizmin 'ana fikrinin' devletin ortadan kaldırılması olduğunu sandıklarına dair Marksist söylem, neticede lafügüzaf," diyen Iain McKay ne kadar da haklı. "İşin aslı, toplumsal özgürlük algısı dar olanlar anarşistlerden çok Marksistlermiş gibi duruyor. Neredeyse tamamen sömürünün (ekonomik) sınıfsal kaynağına odaklanarak (ekonomik) sınıf ilişkilerinden bağımsız var olabilen diğer sömürü ve hakimiyet biçimlerine gözlerini kapatıyorlar" (McKay 2008, 112). Anarşizmin sosyalizmle tarihsel bağları bile Marksistleri, anarşist fikirlerin neoliberalizmin ekmeğine yağ sürdüğünü savunmaktan alıkoymuyor (bkz. Dean 2012a; 2012b; Harvey 2012b), üstüne üstlük bilhassa ABD'deki muhafazakarlar da bu vesveseye odun üstüne odun atıyorlar. Sermaye pervasızca at koşturabilsin diye devleti şeytanlaştırma çabalarına alet etmek için anarşizm kavramını budalaca suistimal ediyorlar. Siyasi bir felsefe olarak anarşizmi yalan yanlış tasvir eden bu tür okumalar, anarşizmin kapitalizm karşıtı köklerini bile isteyen göz ardı ederek ortaya fazla fazla bir karikatür koyuyor. Ama neylersiniz ki Marksistler, Engels'ten beridir anarşistlerin devleti esas ya da tek düşman olarak gördükleri zırvasını dur durak bilmeden tekrarlıyorlar:

Bakunin'e göre, toplum içindeki iktidarın en yoğunlaştığı noktaya, devlete karşı mücadele sermayeye karşı mücadeleden daha gereksiz değildi. Engels, ne hikmetse, Bakunin'in gözünde devletin esas düşman olduğunu söyleyerek meseleyi farklı aksettiriyor. Sanki Bakunin sermayenin de düşman olduğunu ileri sürmemiş, sanki sermayenin kamulaştırılmasını toplumsal devrim

için tek başına yetersiz ama gerekli görmemiş gibi... [Engels'in anlatımı] aslında sermayenin de ortadan kaldırılması gereken bir kötülük olduğunu söyleyen Bakunin'in savını saptırıyor. (Gouldner 1982, 863–64, vurgu özgün metne ait.)

Özetle, Marksizm kendini kapitalizm eleştirisinde nereye yerleştiriyorsa anarşizm de hiç değilse aynı hizada yer alıyor, aralarındaki başlıca farklılık da şu; Marksizm birtakım tekel biçimleriyle iş görmek istemeyi sürdürürken anarşizm bu tür ayrımcı uygulamalara kesinlikle tamah etmez. Anarşistlere göre, "Devlet ... ve kapitalizm birbirlerinden ayıramayacağımız iki olgu ve mefhumdur. Tarih boyunca bu iki kurum birbirlerine omuz vererek gelişmişlerdir. Aralarındaki bağlantı arızi bir örtüşmeden ibaret değildir. Sebep ve sonuç bağlarıyla bağlanırlar birbirlerine" (Kropotkin [1908] 1995, 94).

Tekeller Üzerine

Doğrudur, anarşizm tarihte ilk kez Pierre-Joseph Proudhon ([1840] 2008, 241) tarafından yapılan "ben bir anarşistim" açıklamasıyla siyasi bir felsefe olarak ortaya çıkışından beri, sosyalist uygulama ve düşünce bünyesinde köklü bir yere sahip olagelmiştir. Pierre Leroux, Marie Roch, Louis Reybaud ve Robert Owen'la birlikte Proudhon da son derece haklı bir biçimde sosyalizmin en önde gelen manevi ataları arasında görülür. Proudhon'un fikirleri geç on dokuzuncu yüzyıl Fransası'nda o denli etkiliydi ki onun mülkiyet eleştirisini 1871 Paris Komününü doğuran özgürlükçü hareketten ayırmak mümkün değildir (Archer 1997). Proudhon, Marx'a ([1867] 1976) benzer biçimde ancak ondan yaklaşık otuz sene önce, kapitalistlerin işçilerini aldattıklarını, zira işçilerin karşılığında aldıkları ücrete nazaran daha fazla değer ürettiklerini ve dolayısıyla etik olarak üretim araçlarının işçilerin kontrolünde olması gerektiğini akıl etmişti:

Emek harcayan sahip olur. Bununla (ikiyüzlü ekonomistlerimizin yaptığı gibi) sadece kendi yevmiyesinin, maaşının, öde-

nen ücretlerin sahibi olur demeye getirmiyorum, kendi yarattığı ama üzerinden sadece efendinin kar ettiği değerin sahibi olduğunu söylüyorum. Bütün bunlar ücret ve ürünlerin dağıtımıyla ilgili olduğu için ... birçok kimse çalışanlara ürün ve kardan pay verilmesinden bahsediyor; ama kendilerine sorarsanız bu düpedüz hayırseverlikten: Bunun emeğe içkin, üreticinin faaliyetinden ayrılmaz doğal bir hak olduğunu kendilerine gösteren olmamış, muhtemeldir ki akıllarına dahi gelmemiştir böyle bir şey. ... İşte benim savım: Emekçi, ücreti ödendikten sonra dahi ürettiği şey üzerinde doğal bir mülkiyet hakkını elinde tutmayı sürdürür. ([1840] 2008, 116, vurgu özgün metinde.)

Proudhon, "Marx ve Engels'in daha sonra artık değere el konması şeklinde ifade edeceği olguyu" öngören bir fikri, yani çalışmadan üretme iktidarını kapitalist sömürünün merkezine yerleştirdi (Enrenberg 1996, 55). Yine kira, kar payı, faiz ve kar dahil olmak üzere emeğe dayanmayan gelirlerin hepsine karşı çıktı. Hem Proudhon'la hem de Marx'la haşır neşir olan herkesin bildiği üzere Marx ([1876] 1976) Kapital'in birinci cildinde Proudhon'un Mülkiyet Nedir? eserinde ortaya koyduğu birçok fikri tekrar, ama gerekli atıfları yapmadan ele aldı. Marx'ın "hemen her sayfası küçümsemeyle dolu" "bir hayli çarpıtılmış" anlatımları yüzünden Proudhon'a hemen hiç ilgi göstermeyen Marksistlerin aksine (McKay 2008, 65), anarşistler Proudhon'un çalışmalarıyla irtibatlarını sürdürüyorlar ve "sevgili Marksistlerimizin pek övündüğü şu görkemli 'bilimsel keşfin', yani artık değer kuramının" Proudhon'un metinlerinde bulunduğunun çoktandır farkındalar (Rocker 1981, 77).

Çok az Marksist bu gerçeğin farkında, ama "Marx Proudhon'un fikirlerini irdelemeyi ... bütün yaşamı boyunca sürdürdüğünden" kanıtları yok saymak da pek olası değil (Thomas 1980, 193). Marx, Proudhon'un kendisinden önce yaptığı gibi, faiz getiren sermayenin ortadan kaldırılmasının kapitalizmi yıkıma sürükleyeceğini savundu. Marx, Proudhon'un

kendisinden önce yaptığı gibi, sahiplik ve özel mülkiyet ayrımı yaparak kooperatiflerin kapitalist şirketlerin yerini alması gerektiğini savundu. Marx, Proudhon'un kendisinden önce yaptığı gibi, emekçi sınıfların kendilerini özgürleştirmeleri gerektiğini savundu. Marx, Proudhon'un kendisinden önce yaptığı gibi, mülkiyeti el koyma yoluyla başkalarının emeğinin zapt edilmesi olarak gördü. Marx, Proudhon'un kendisinden önce yaptığı gibi, kooperatif hareketini kapitalizmden uzaklaşmak için bir zorunluluk olarak gördü ve ortak arazi ve işyerlerinin gerekli olduğunu fark etti. Marx, Proudhon'un kendisinden önce yaptığı gibi, "bilimsel sosyalizme" ihtiyaç duyulduğunu ilan etti. Marx, Proudhon'un kendisinden önce yaptığı gibi, devletin sınıf hakimiyetinin aracı olduğunu savundu, ancak devletin gereğince halli için geçici bir proletarya diktatörlüğünün gerekli olup olmadığı konusunda Proudhon'la ayrı düştü.[4] "İşte o anda – tekelin devrilmesi zorunluluğu noktasında – kapıya dayandı ayrılık. Yollar çatallandı. Ya sağa dönülecekti ya sola – Yetkenin yolu bir yanda, Özgürlük yolu öteki yanda. Marx bir tarafa gitti, Proudhon ötekine. Devlet Sosyalizmi ve Anarşizm böylece doğmuş oldu" (Tucker 1883, 7). Konuya buralardan yaklaşınca Proudhon'la haşır neşir olan coğrafyacıların azlığını daha bir garipseyecek oluyoruz, ama sonra aklımıza Marx'ın, o dönemde oldukça isim yapmış olan sosyalisti tefe koyarak, "düşüncelerini kötü niyetlerle eğip bükerek" ve ününü "adı sanı duyulmamış bir köktenci düşünürün yazdıklarının okunmasını sağlamak için" kullanarak ismini duyurmaya başladığı geliveriyor (Vincent 1984, 230). Marx'ın maskaralıklarının tepesini attırdığı her halinden belli olan Benjamin Tucker (1883, 2) Proudhon'un hem "sınıf mücadelelerinin tarih boyunca tekrar tekrar ortaya çıktığını" hem de "kapitalist üretimin eğilimini ve olası neticelerini ... Kapital'in yayımlanmasına daha yirmi yıl varken bütün dünyaya defalarca kanıtladığını" söylüyor. Üstüne üst-

4 Bütün bunlara dair son derece ayrıntılı bir anlatım için bkz. McKay (2011).

lük, Iain McKay'in (2011, 70) bıyık altından gülerek söylediği üzere, "biri, ötekisi fikirlerini kitaplaştırdıktan birkaç sene sonra aynı sonuçlara varmış, neden aklın yolunun bir olduğunu gösteren bir tesadüften ibaret olmasın ki bu?" Bu gelenekten olsa gerek, Harvey de, Paris üzerine yazdığı ve artık Fransız sosyalistten kaçış olmadığını fark ettiği kitabına dek (Harvey 2013), Proudhon'a hep şöyle bir değinivermekle yetinmişti. [5]

"Proudhon'un düşüncesiyle ilgili, Marx'a ve dolayısıyla onun Proudhon yorumuna gösterilen hürmetin neden olduğu ısrarlı yanlış kanılardan" (Vincent 1984, 230) kaynaklanan bu ihmalin köktenci coğrafya alanında yarattığı etki, Harvey'in (1973) ilk önemli Marksist çalışmayı yayımladığı tarihten bu yana beşeri coğrafya dergilerinde yayımlanmış, sosyalizmin ilk taraftarlarına atıf yapan makale sayısından da anlaşılabilir. Marx alanın bütün ilgisini üzerinde toplayan bir tekele dönüşmüş adeta (bkz. Tablo). Edward Hyams'ın (1979, 92) belirttiği gibi "Akıllı uslu hiçbir Marksistin Proudhon'u dert etmesi gerekmiyordu. Kendilerine en gereken şeye; ex cathedra* bir yargıya sahiplerdi. Zira Marksizmin özü ... yetkedir." Biraz mahcup edici oluyor ama, Marksizmin temellerini oluşturan bir dolu görüşün Proudhon tarafından önceden dile getirildiğini kayıtlar ortaya koyuyor. McKay (2011, 70-71) tarihsel kanıtları değerlendirirken kimsenin gözünün yaşına bakmıyor:

Felsefenin Sefaleti, Proudhon'un Ekonomik Çelişkiler Sistemi [ya da Sefaletin Felsefesi] çalışmasına cevaben yazılmıştı. Ee, yani? Yanisi şu, öncelikle bu çalışmanın Proudhon'la değil Marx'la alakalı olduğu hatırlanmalı. Proudhon'un ünü [o dönemde] adı sanı duyulmamış bir köktenci düşünürün çeşitli konularda düşüncelerini açıklaması ve yazdıklarının okunmasını sağlamak için kullanıldı. İkincisi, bu çalışma ölçüsüz bir hak-

---

5 Hakkını yemeyelim, Harvey'in (2013) Paris, Modernitenin Başkenti kitabındaki Proudhon okuması genel itibariyle oldukça olumluydu.

(*) Lat., Yetkili, salahiyetli. (ç.n.)

sız saldırıdan başka bir şey değildi; ama üçü beşi dışında hiçbir Marksist Marx'ın çoktan biletini kestiği Proudhon'u okuma zahmetine katlanmadığından, bunu bilmiyor ve dolayısıyla ... Marx'ın "en güçlü rakiplerini karalama hevesine" katkıda bulunuyorlar. Marx elbette Proudhon'a yönelik geçerli eleştirilerde de bulundu, ama kitap saptırmalarla dolup taşıyordu. Marx'ın amacı Proudhon'un küçük burjuvanın ideoloğu olarak bilinmesini engellemekti, bu amaç uğruna da her türlü aracın kullanılabileceği kanaatindeydi. Proudhon'un kitabından keyfince, sık sık bağlamından çıkararak, hatta içeriği bozarak yaptığı alıntılarla kendi görüşlerini destekledi. Proudhon'a saldırmak için savunmadığı (çoğu zaman açıkça reddettiği!) fikirler isnat etti bu Fransız sosyaliste. Daha da ileri giderek, Proudhon'un düşüncelerini tekrarlamaktan başka bir şey yapmadığı halde, kendi görüşünün onunkiyle taban tabana zıt olduğunu öne sürdü. Fransızın iğneleyici sözlerini, mecazlarını, soyutlamalarını düz anlamında aldı. Onu gülünçleştirmeye uğraştı.

Anlaşıldığı üzere, anarşist Proudhon Marksizan düşüncenin gelişmesinde son derece hayati bir rol oynadı. Proudhon'un çalışması Marx'ın kendini kabul ettirmek için kullandığı ilk payandaydı. Marksistler bugün Paris Komününü, Endüstri Devrimi sırasında işçi sınıfının ilk kez iktidarı ele geçirdiği an olarak kabul ediliyor diye kendilerine mal ediyorlarsa da, hayır mı şer mi bilemem ama, Proudhon'un genç Marx üzerindeki etkisi pek reddedilebilir gibi görünmüyor (Hyams 1979).

Marksizan düşüncenin kökleriyle ilgili değerlendirmesinde kendini bir miktar koyveren McKay'in anlatımı kimilerini rahatsız edebilir, ama yukarıda tartışmayla güttüğüm amaç Marx'ı karalamak, Proudhon'u da sosyalizmin asıl düşünsel atası olarak göstermek değil; aksine anarşizmin Marksizmle ilişkisinin tarihini biraz olsun aydınlatmayı ve bu sayede dönemin, "kafelerde, sınıflarda, yatak odalarında, berber dükkanlarında akademi (ya da Parti) içinden dışından binlerce insanın dahil olduğu bitmez tükenmez tartışmalar ve savlardan" (Graeber 2007, 304) müteşekkil düşünsel ortamının daha dürüst bir değerlendirmesini sunmayı umuyorum.

TABLO: 1973'ten bu yana beşeri coğrafya dergilerinde sosyalizmin öncüllerine atıfta bulunan makale sayısı

Dergi	Engels	Kropotkin	Marx	Proudhon	Reclus
Annals of the Association of American Geographers	45	19	180	5	20
Antipode	173	41	560	24	18
Economic Geography	16	1	101	0	0
Environment and Planning A	46	5	207	0	6
Environment and Planning D	54	6	223	3	6
Geoforum	34	7	154	3	9
Journal of Economic Geography	4	0	23	1	0
Political Geography / Political Geography Quarterly	37	10	212	4	18
Progress in Human Geography	37	17	208	4	19
Transactions of the Institute of British Geographers	38	7	118	0	6
Urban Geography	30	2	67	2	0
Toplam	**514**	**115**	**2053**	**46**	**102**

Not: Political Geography Quarterly dergisinin adı 1992 yılında Political Geography oldu.

"Büyük Adam" kuramları kazananın adının diğerlerince sıfata dönüştürülmesiyle sonuçlanan akademik bir oyundur. Sosyalist düşüncenin iki ana damarından birinin bir fikir üzerinden anarşizm adını, ötekininse bir kişi üzerinden Marksizm adını almış olması bu bağlamda son derece öğretici. Felsefenin Sefaleti'ni (Marx [1847] 2013) "bir edepsizlik, iftira, sahtecilik ve aşırmacılık örneği" (Thomas 1980, 211) olarak tanımlayacak kadar Marx'a öfkelenmiş olması bir yana, Kropotkin, Bakunin, Reclus ve on dokuzuncu yüzyılın diğer anarşistleri gibi Proudhon da kendini yeni bir şey keşfetmiş biri gibi görmüyordu. Anarşizmin temel ilkeleri olan özörgütlenme, gönüllü birlik, karşılıklı yardımlaşma nihayetinde insanlığın kendisi kadar eskiydi, Proudhon da düşünsel birikimini fi tarihine borçluydu.

Paris Komününün hareket tarzı ve sonucu üzerine tartışmalar, anarşistler ve Marksistler arasındaki ayrımları iyice görünür hale getirerek iki sosyalist akım arasında 1864 yılındaki Birinci Enternasyonel'in öncesince su yüzüne çıkmaya başlamış bölünmeyi iyiden iyiye pekiştirdi. Paris Komününün Proudhon'un devlet karşıtı görüşlerinden ayrılmasından dehşete düşen Kropotkin ([1885] 1992, 97), "özgür Komün ilanıyla Paris halkı temel bir anarşist ilkeyi beyan etti ... [ama] yarı yolda durup ... kendine eskinin yerel konseylerinden alınma bir Komün Konseyi kurarak eski yönetim ilkesine [sarıldı]," diyecekti. Anarşizm ve Marksizm arasındaki ana ayrım noktalarını lider – ya da bir öncü – gereksinimine dair ve yine esasen (aşağıda tartışılacak) devrim meselesine dair fikir ayrılıklarından başka, devrim sonrası dönemde işçilere tanınacak özerkliğin seviyesi ve bununla çok yakından ilişkili şiddet tekeli meseleleri oluşturuyordu. Anarşistler şiddetin devlet iktidarının ilk ve en önemli boyutu olduğu önermesinden hareketle her türlü tekel fikrini, buna uygun olarak da ister burjuvazi yönetsin ister işçilerin eline geçsin, sınıf hakimiyetinin aracı haline gelmesi kaçınılmaz olan devleti reddetmişlerdi. Marksistler ise sosyalizmden

önceki çoğu toplum bir azınlık sınıfı tarafından yönetildiği için, sınıfsız topluma ulaşmanın yolunun daha önceki dezavantajlı sınıfın devleti ele geçirmesinden ve şiddet üzerinde tekel oluşturmasından geçtiğine inandılar. Bakunin'e ([1873] 1953, 288) göre,

[Marksistler] yalnızca bir diktatörlüğün, hiç kuşkusuz kendi diktatörlüklerinin, insan istencini yaratacağı kanısındalar, ama [anarşistler olarak] buna yanıtımız şu: Kendini ebedileştirmekten başka amaç taşıyan diktatörlük yoktur, kendisine müsamaha gösterenleri eninde sonunda köleleştirir; özgürlük ancak ve ancak özgürlükle yaratılır, yani, ... halkın ve çalışıp didinenlerin özgür örgütlerinin tabandan yükselen ayaklanmalarıyla.

Marksizan devletin sönümlenmesi kavramının içerdiği, zorba bir iktidarın devleti alaşağı etmesi ve özgür bir sosyalist sistem yaratması arzusu çelişkiden başka bir şey değildir. Bakunin bunu şöyle ifade eder:

Devletleri hakiki bir halkın Devleti olacaksa niye kendine kast etmeli?... [Marksistler] diyorlar ki bu Devlet boyunduruğu —diktatörlük— halkı özgürlüğe kavuşturmak için gerekli, geçici bir araç: Anarşizm yahut özgürlük amaç, Devlet yahut diktatörlük ise araç. Demeye getirdikleri şu; çalışan kitleleri özgür kılmak için onları önce köleleştirmeli. (288)

Bu denli bariz bir tutarsızlık ve öncücülük anarşistleri dehşete düşürdü ve sosyalistler arasındaki temel ayrışma noktası oldu.

Marx'ın ekonomik çözümlemesinin merkezinde sömürü kavramı yer alıyor, diğer baskı biçimleri ya da anarşistçe söylersek "hakimiyet" biçimleri dönüp dolaşıp sınıf ilişkileri çatışmasına indirgeniyor. Kesin sınırlara sahip Marksist anlayış toplumsal cinsiyet baskısına, homofobiye, ırk ayrımcılığına ya da bir dolu başka toplumsal sıradüzene dair çözümlemelere pek imkan sağlamıyor. Bunlar, daha önemliymiş gibi görünen kapitalist sömürü meselesinin

ötesinde, kendi başlarına bütünlüklü mücadeleler olarak görülmüyorlar, Marx'ın görüşünün kuvveti de toplumsal çözümlemenin son tahlilde ekonomik ilişkilerin çözümlenmesi olduğuna dair ısrarından geliyor. Bu fikri biraz daha ileri götürürsek, "tarihin ve mücadelenin dolaylarında sürdürüldüğü, Arşimet noktası gibi düşünebileceğimiz tek bir baskı sahası varsa, bu noktaya en aşina olanlar mücadeleyi ve direnişi yönetmek için en iyi konuma sahip olurlardı" (May 2008, 80). İşte, Marksistlerin baskı çözümlemelerinin yalnızca ekonomik sömürü üzerinden yapılması gerektiğini öne sürdükleri, sınıf merkezli bakış açılarını destekleyen öncü fikri bu yüzden Marksizmin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Ama bunun aksine, coğrafyanın da aslen talep ettiği üzere, hakimiyet çok yüzlü bir şey olarak görülürse, yani tek bir baskı sahasının olmadığı ve kapitalizmin toptancı, yekpare bir hegemonya iddiasında bulunamayacağı düşünülürse, aydın sınıfıyla kitleler arasındaki ayrımı sürdürmek oldukça zorlaşır. Baskı sahasının birden çok olduğunu, gündelik hayatın içine sokulan, dışına taşan, bütününe sızan hakimiyet kalıpları olduğunu kavradığımızda, tek bir sınıfı temel alan devrime kıyasla isyan coğrafyaları çok çok daha yaygınlaşır. Dayanışma ağları gönüllü yakınlıklar temelinde kurulamaz, kurulmamalı demeye getirmiyorum, ama bir öncünün kendi çıkarlarındansa öyle ya da böyle bizim ortak umudumuzu temsil ettiği fikrini bütünüyle reddediyorum.

Bu eleştiri hattı, Marksizmin proletaryayı evrenselleştirerek ve bu ontolojinin tüm insanlığın özgürlüğünün motoru olduğunu iddia ederek katkıda bulunduğu tekelci anlayışın bir başka manasını daha açığa çıkarıyor. Kimlik Marksistlerin kabul etmeye hazır olduğundan çok ama çok daha parçalı bir yapı olduğu için, böylesine sınıf merkezli bir bakış açısı son derece tartışmalı, amma velakin bir felsefe olarak Marksizm kendini dayanışmaların nasıl örgütleneceği ve harekete geçirileceğinin uzmanıymış gibi gösteriyor. Bu bağlamda öncücülüğü yine kendini açık ediyor. Bellegarrigue'in (1848)

özlü ifadesiyle, "bütün zenginliğin efendisi haline gelmeyen zenginliği yeniden dağıtamaz; yeniden dağıtım her şeyden önce tekeldir." Bu, Marksizan düşüncenin kapitalizmden sosyalizme, başka bir deyişle sınıflı toplumdan sınıfsız topluma geçişi açıklama biçiminden kaynaklanan, ayrıca bu açıklamayı etkileyen sonuçlar doğuran sınırlılıklarına da işaret ediyor. Marksist açıklamanın neredeyse tamamen feodalizmden kapitalizme, yani sınıflı bir toplumdan başka bir sınıflı topluma geçiş analojisi üzerinden kurulduğunu da unutmamak gerekiyor. Böylece Marksizan çözümlemenin gerçekten işe yarayıp yaramadığı sorusuna gelip tosluyoruz; bir sınıflı toplumdan başka bir sınıflı topluma geçişi ele alan bir diyalektik üzerinden sınıflı bir toplumdan sınıfsız topluma geçişi açıklamak mümkün mü? Murray Bookchin ([1971] 2004) feodalist dönemde burjuvazinin gelişimiyle kapitalist dönemde proletaryanın gelişimi arasında, Marx'ın öngöremediği ya da kabullenemediği son derece önemli farklar olduğunun altını çiziyor. Marksist epistemolojiye yönelik, devrimin fiilen nasıl eyleme geçirildiğinin somut gerçekliğine vakıf olmak üzere soyutlamanın ötesine geçen güçlü bir eleştiri bu. Üstelik Marksizm uygulamaya konulduktan sonra devletin neden sönümlenmediğini, yeni sosyalist devlette burjuva kişiliğinin köklü varlığını nasıl sürdürdüğünü de açıklamaya çalışıyor. Sovyetler Birliği'nde ve nihai çöküşünde gördüğümüz, çağdaş Çin örneğinde de her geçen gün daha da bariz hale geldiği üzere, devletin dizginleri ele geçirildiği an Marksizm ileri devlet kapitalizmi biçimlerine uydurulan safi ideolojiden ibaret bir şeye dönüşür. Dolayısıyla Bookchin "tarihin akıl almaz bir cilvesi, Marksizan 'sosyalizmin' Marx'ın kapitalizm diyalektiğinde öngöremediği devlet kapitalizminin ta kendisi olduğunu ortaya çıkarıverir" (117) dediğinde, gözlemlerle de kanıtlanan bu hücumu yok saymak her babayiğidin harcı değil.

Marksizm sosyalist siyasi tayfın öncücü-devletçi kanadını temsil eder, yahut faydacı bir tavır takınarak devlete hiç

değilse bir amacın aracı olarak, güya "geçici" proletarya diktatörlüğü üzerinden kapı açar. Anarşizm ise özgürlükçü sosyalizmin toprağıdır ve şiddet içeren araçların özgürlüğe gerekçe olabileceği ya da herhangi bir şekilde özgürlüğe götürebileceği düşüncesini reddeder. Başka bir ifadeyle, sosyalist düşüncede devlet karşıtlığı anarşist olmak anlamına gelir. Özerklik yanlısı Marksistler kesinkes itiraz edecekler ama, görünüşte Marksizan düşüncenin özgürlükçü kategorilerinin büyük oranda sosyalist anarşizmle eşanlamlı olduklarını, hiç değilse "anarşizan" bakış açılarını paylaştıklarını öne sürüyorum. Ayrıntıya girersek, Kropotkin ([1902] 2008) ve Ward'ın ([1973] 2001), kapitalizmin maddi gerçekliği içinde yeni toplum olanaklarının görülebildiği anarkocoğrafyalarıyla, gündelik hayatta alternatif toplumsal ilişkiler ve yeni var olma biçimleri üreterek geleceği bilfiil yaratmaya çalışan özerklik yanlısı Marksistlerin çözümlemeleri arasında kayda değer örtüşme var (Pickerill ve Chatterton 2006; Katsiaficas 2006; Marks 2012). Harry Cleaver (1992) özerklik yanlısı Marksistlerin, "bitmiş ve tükenmiş bir ortodoks anlayış yerine" daha canlı ve dinamik bir Marksizm, "kanlı canlı insanların mücadeleleri içinde tazelenen ve bu itibarla kendilerine değer katma (self-valorization) tasarılarının ve arzularının hiç değilse kimi unsurlarını ifade edebilen [bir Marksizm]" önerdiğinin altını çiziyor. Anarşist coğrafyacıların kapitalizmi aşma meselesine yaklaşımıyla özerklik yanlısı Marksistlerinki, geleceğin bugünde aranması bağlamında aynı zemine oturuyor; her ikisi de alternatif var oluş biçimlerinin ve yaratıcı toplumsal işbirliği türlerinin öneminin altını çizen mevcut faaliyetleri vurguluyorlar. Yine her ikisi de kapitalizmin toplum üzerindeki denetimini tümden ortadan kaldırma hedefi güdüyor, üretken faaliyetlerini kapitalizmin kolunu kanadını kıracak biçimlerde örgütlemeye uğraşıyorlar (Gautney 2009).

Özerklik yanlısı Marksistler, muhtemelen sağ siyasetin anarşizm sözcüğünü kötüye kullanmasından kaynaklanan siyasi sebeplerle, kendi fikirlerini ifade etmek için farklı söy-

lemsel çerçeveler oluşturmayı tercih ettiler. Yine muhtemelen benzer sebeplerden dolayı "Marksist" etiketini de kimi zaman atarak yalnızca "özerklik yanlısı" imlemini kullanıyorlar. Adlarının arkasında yatan sebepler bir yana, özerklik yanlısı ve anarşist fikirler arasında dikkati çeken bir uyuşma bulunuyor. Clough ve Blumberg (2012) özgürlükçü sosyalizmin bu iki boyutu arasındaki ufak farkları ele alan bir çalışmayla bunları ilişkilendirmeye çalışıyor, Pierpaolo Mudu (2012, 413) ise "anarşist veya özerklik yanlısı düşünceyle bağı olan insanların eyleme dair ilkeleri nasıl ve ne ölçüde paylaştıklarının ve bu ilkeleri paylaşan insanların nasıl etkileşime girdiklerinin" tarihini inceliyor. Bunlar özgürlük, yakınlık gibi genel ilkeler üzerinden oluşan beraberlikleri genişletmek ve toplumu sıradüzensiz, yatay bir eksende yeniden örgütlemek adına son derece önemli girişimler. Anarşistler de özerklik yanlıları da işe devrimi yeniden tasavvur ederek başlıyorlar; ikisi de belirli bir sınıfın sözde evrensel sefalet deneyiminden kaynaklanan geniş çaplı, yoğun bir toplumsal ve siyasal kargaşa anı olarak devrim anlayışını bir kenara bırakıyor, gündeliğin isyancı odağından ve kişisel deneyimin bağlamsal kendine özgülüğünden çıkan bir devrim düşünmeye koyuluyorlar.

Devrimin Sorunu

Marksist coğrafyacılar devrimi oldum olası kendi siyasi tasarılarının aracı olarak gördüler. Gerçi son zamanlarda özellikle devrimci zorunluluğun da sorgulandığı özerklik yanlısı Marksist çevrelerde ortaya çıkan, devlete görece eleştirel yaklaşan bir anlayış daha kaba Marksizm biçimlerine rahat vermemeye başladı. Alternatif bir devrim yorumunun en ünlü yandaşları, çabalarımızı, kitleden yayılarak hegemonyanın olmazsa olmaz küçük çatlaklarındaki siyasi karışıklıkları kışkırtmakta olan kendiliğindenlik üzerine odaklamamız gerektiğini savunan Hardt ve Negri (2000; 2004) belki de. Bu yorum anarşist hassasiyetlerle bir hayli örtüşüyor, devrime karşı isyanı savunan anarşistlerle, örneğin bu fikri ilk

dile getirenlerden biri olan Max Stirner'la da aynı kulvarı paylaşıyor. Stirner ([1845] 1993, 316) devrimin yeni düzenlemeler yaratmayı amaçladığını söylüyor. Buna karşın isyan, düzenlenelim diye kendimizi koy vermeyi bırakıp kendi kendimizi düzenlediğimiz bir hale taşır bizi ve hemen hiçbir şey beklemez "kurumlardan". Kurulu düzene karşı bir kavga değil bu, zira işler rast giderse kurulu düzen kendi üzerine yığılıp kalır; kendimi kurulu düzenin dışına çıkarma uğraşıma bakar isyan. Kurulu düzeni terk edersem can teslim eder, çürür gider. (vurgu özgün metinde.)

Stirner devleti alaşağı etmeyi amaçlayan toplumsal hareketlerin gizli kapaklı devletçi olduklarını, zira devletin küllerinden yenisini yaratmak istediklerini savunarak geleneksel devrim kavramını da tefe koydu. Bir yönetimin gidip bir diğerinin gelmesi olur iş değildi, anarşistler de Stirner'dan beridir bu görüşü savunurlar. Kimi anarşistler "devrim" dilini kullanmayı sürdürmüşse de, ona yükledikleri anlam çoğu Marksistin aklındakinden farklıdır. İsyan niyetine gündelik devrim* denebilir buna, bireyler mevcut hakimiyet yapılarını reddedip bildikleri gibi davrandıklarında "asilere" dönüşürler. Stirner isyan [insurrection] sözcüğünü kökenlerine uygun olarak hükümetin, dinin ve diğer sıradüzenlerin üzerine "çıkmak" manasında; bunları alaşağı etme zorunluluğu duymadan, kendi hayatının kontrolünü eline alarak bu yapıları yok saymak anlamında kullandı. Açıkça görüldüğü üzere bu yaklaşım, sivil itaatsizlik ve onun şaşaalı meydan okuma gösterisinin aksine, bütünüyle gayrimeşru sayılan yetkeye dikkat göstermeye bile tenezzül etmeden kendi işine bakan doğrudan eylemin özünü oluşturuyor (Graeber 2009b). Gustav Landauer'ın ([1910] 2005, 165) ifade ettiği üzere, "devlet devrimle ortadan kaldırılabilecek bir şey değil, bir durum,

(*) Vaneigem'in bir kitabının da adı olan revolution of the everyday ifadesi Türkçeye, kitabı Ayrıntı Yayınları için çeviren Ali Çakıroğlu ve Işık Ergüden tarafından gündelik hayatta devrim şeklinde çevrilmiştir. (ç.n.)

insanlar arası bir ilişki biçimi, bir insani davranış tarzıdır; onu başka ilişkilerde anlaşarak, farklı davranarak yok ederiz." Dolayısıyla doğrudan eylem ve isyan, hem öncücülüğü bütünüyle reddetmeleri bakımından, hem de proleter kimliğin somutlaşmasını, bütün bir yapının paramparça edilip sonra da yeni liderlerle hortlatılmasını beklemektense, gösterişli devrim anının yerini şimdi ve burada bilfiil alternatifler yaratma sürecinin aldığı bir uzkurgucu siyaset başlatmaları bağlamında anlamdaşlar. [6]

Marksist öncücülük ruhu ve sınıf merkezli bir proletarya anlayışı, Jodi Dean'in (2012a), yeni bir ortak siyaset manifestosu olarak göklere çıkarılmakla birlikte, çağdaş toplumsal hareketlerin ilham kaynaklarından olan yataycılık, özyönetim ve özerklik diline gerici bir yanıt oluşturan Komünist Ufuk kitabında merkezi bir yer işgal ediyor. "Yaklaşan isyanın" kendiliğindenliğini (Görünmez Komite 2009) reddeden Dean, yerine artık hükmü kalmamış bir fikri, ortak eylemin kendini siyasi parti olarak kurmasının ve bir öncünün peşi sıra, kendi deyişiyle "sıkıdüzen ve hazırlık" (241) gerektiren devrime yürümesinin şart olduğu fikrini hortlatıyor. Dean, "bir komünist parti lazım, çünkü ne kapitalist dinamikler ne kitlesel kendiliğindenlik proleter bir devrim üretemez," (242, vurgu özgün metinde) ifadesiyle Marksizme yeniden sınıf merkezli bir görünüm kazandırıyor. Başka bir çalışmasında (2013) "anarşizm daha bir muhalif, modaya uygun bir havada neoliberal ideolojiyi tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyor" diyerek sosyalizmin tarihiyle de ilgilenmediğini gösteriyor. Kendilerine "anarkokapitalist" diyen güruhla aynı bozuk telden çalan Dean, anarşizmi kapitalizmin mahlası konumuna sokarak

6 Uzkurgucu siyaset, anarşizmin mevcut anda, gelecekte var olması istenen toplumu yansıtmayı amaçlayan toplumsal ilişkiler üreterek ve ilkeler örgütleyerek ete kemiğe büründüğü fikrini anlatıyor. Bilfiil ve durmaksızın, eskinin kabuğu içinde yeni bir toplum inşa etme sürecini ifade eden uzkurgulama fikrini önbelirlenim kavramıyla karıştırmamak gerekiyor (Ince 2012). Böylelikle anarşizmle özerklik yanlısı Marksizm arasında bir siyasi benzerlik daha tespit ediyoruz, zira uzkurgulama, Antonio Negri'nin (1989) kendine değer katma [self-valorization] kavramıyla büyük ölçüde benzeşiyor.

akıl almaz derecede karikatürleştiriyor. Anarşizmin işbirlikçi toplumsal değişim (karşılıklı yardımlaşma) yaklaşımının ne ara neoliberal olduğu ise Dean'in yanıtlayamadığı bir gizem olarak kalıyor. Ya Kropotkin'i ve anarkokomünist bakış açısını hiç duymamış, ya da siyasi kazanç uğruna görmezden gelmeyi tercih ediyor. Anarşizmi sosyalizm ve komünizmden koparmakla kalsa gene iyi, devlet merkezli anarşizm karikatürünü de tekrarlamadan duramıyor:

Bugün mühim olan ana düşmanımızın kim olduğu. Esas düşman kapitalizm mi yoksa devlet mi? Komünist ve sosyalistler haklı olarak kapitalizmi hedef tahtasına koyuyorlar. Anarşistlerin sorunuysa çoğunun devleti ya da devlet biçimini esas düşman olarak görmeleri. Bu nedenle devleti ele geçirmenin – ya da bir sürü yol yordamla devletten parçalar kopararak kamuya mal etmeye çalışmanın – önemli olmadığını düşünüyorlar. Tek bildikleri devleti hepten feshetmek. Bu bir hata.

Burada bir hata varsa o da Dean'in öne sürdüğü üzere tek doğru sosyalizm biçiminin Marksist olduğu, bütün devlet karşıtı bakış açılarının neoliberalizme çıktığı yahut en azından ona destek olduğu safsatası, ki bu hatayı Harvey de (2012b) tekrarlıyor. Anarşist kuram kuşkusuz rengi Stirner'ın ([1845] 1993) Biricik ve Mülkiyeti eseriyle belirlenen bireysel özgürlüğe odaklı bir yaklaşım olmakla birlikte, ancak sapık bir zihin buradan neoliberalizmin özelleştirilmiş zorbalığına varır. Stirner, Marx ve Engels'in Alman İdeolojisi (Berlin 1963, 105-6) eserinin kısaltılmamış baskısında "yedi yüz sayfa boyunca kaba saba bir alay ve hakaret yağmuruna tutuluyor" olsa da, yönetici sınıfın ayrıcalıklarını savunmak gibi bir derdi yoktu, bir kere onun her türlü idolü kırıp dökmeyi amaçlayan egoizm anlayışı buna tersti. Doğrudan eylem, anarşizmin işgalle ifadesini bulan kendin yap etiği (Ward 2004), özerk yerli örgütlenmeleri (Yashar 2005), toplumsal merkezler (Hodkinson ve Chatterton 2006), işçi kooperatifleri (Vieta 2010) ve karşı-küreselleşme hareketleri (Pleyers 2011) özgür-

lükçü sağın homofobisinden, cinsiyetçiliğinden, ırkçılığından ve bencilliğinden son derece farklı, çünkü anarşizm kaynağını gündelik kişisel deneyimlerle şimdi ve burada dışa vurulan yakınlık, dayanışma ve beraberlikten alıyor.

Durumsalcılar[7] (Situationists) tarafından benimsenen gündelik devrim, Marksizm ilhamlı Guy Debord ([1967] 1994) ve Raoul Vaneigem'e ([1967] 2012) göre, kapitalizmden kopuş olanaklarının gündelik faaliyetler ve kişisel deneyimler düzeyinde gerçekleştiğini kabul eder. Geleneksel Marksizmde olmayan bir özelliktir bu. Friedrich Engels ([1872] 1978, 733), Marksist fikirlerin yetkeciliğinin de bahanesi olan kendi devrim anlayışının ötesini görmez:

[Anarşistler] toplumsal devrimin ilk icraatı bütün yetkenin ortadan kaldırılması olsun istiyorlar. Bu beyler hayatlarında hiç devrim görmemişler anlaşılan. Devrim görüp görülecek en yetkeci şeydir; nüfusun bir kısmının kendi iradesini topla, tüfekle, süngüyle, hulasa akla gelen en yetkeci araçlarla ötekine dayatması eylemidir, şimdi kazanan taraf boşa dövüşmüş olmak istemez; o halde idarelerini silahlarının gericilerin yüreklerine saldığı terörle sürdüreceklerdir elbet.

Engels'in amacı anarşistleri gözden düşürmek ve proletarya diktatörlüğünün tek uygulanabilir sosyalizm olduğu fikrine taraftar toplamaktı, amma velakin bu eleştiri anarşistlerin, Engels'in dile getirebileceğinden çok daha tepkisel olan eğilimlerini anlamakta başarısız olduğu için hedefini bulmadı. Proudhon (1846) Marx'a yazdığı bir mektupta bu eleştiriye doğrudan yanıt verdi:

Belki de halen bir coup de main, yani düpedüz bir şok olan ve eskiden adına devrim denen şey olmaksızın mevcut du-*

---

7 Durumsalcılar, yetkecilik karşıtı bir Marksizm anlayışı benimsemiş siyasi kuramcıları, sanatçıları ve aydınları içine alan köktenci bir uluslararası örgüttü. Oyunu, eleştirel düşünceyi ve özgürlüğü bir arada kullandıkları durum inşaları ve birleştirici şehircilik yoluyla alternatif yaşam deneyimleri yaratmayı amaçladılar (Wark 2011).

(*) Fr., Sürpriz darbe, ani saldırı. (ç.n.)

rumda hiçbir reformun mümkün olmadığına dair kanaatinizi koruyorsunuzdur. Anladığım, mazur gördüğüm ve tartışmaya can attığım, uzun süre paylaştığım ama son çalışmalarımın beni terke zorladığı bir kanaat bu. Başarmak için buna ihtiyaç duymadığımız inancındayım; bu manada devrimci eylemi toplumsal reform aracı olarak ileri sürmememiz gerektiğine inanıyorum, zira bu görünürdeki araç aslında bir kuvvet, keyfiyet, hulasa, çelişki çağrısından başka bir şey değil.

Devrimin şiddeti ve yetkeciliği Proudhon'u anarşist bir felsefenin nasıl bir yön tutturması gerektiği konusunda tekrar düşünmeye sevk etmiş, en nihayetinde de Proudhon devrim sözcüğünü silip atmıştı.

Aynı yoldan yürüyen muazzam miktarda anarşist devrimin şiddetinden ve anarşizmin barışçı ve eşitlikçi toplum anlayışıyla çelişmesinden duydukları kaygıyı açığa vurdular. Benjamin Tucker (1926, 71) "kuvvet anarşiyi sürdüremez, hatta meydana dahi getiremez. Kuvvet kullanımının kaçınılmaz etkilerinden biri anarşiyi ertelemesidir" derken, Ethel Mannin ([1944] 2009, 73) "kanlı devrim tarihi her yerde başarısızlığın tarihidir. ... İnsanlar devrime zorlanmamalı; çokluğun coşkun arzusuyla dalga dalga kabaran insan ruhunun başardıkları zamana direnir; zorla bastırılan köksüzdür, canlı kalamaz," diye yazıyordu. "Anarşistlerin hepsi barışçıl ve şiddetsiz toplum düşleri kursa da" (Marshall 1992, 636) anarşist gelenekte şiddetle ilgili bir duygu çatışması olduğu da vakıadır. Öte yandan anarşizmin tarihinde, özellikle geç on dokuzuncu yüzyıldaki "eylemli propaganda" döneminde şiddet dolu anlar olmakla birlikte, tarih boyunca ve günümüzde sürdürülen (karşılıklı yardımlaşma uygulaması gibi) anarşist faaliyetlerin büyük çoğunluğu şiddetsizdir. Kamuoyunun anarşizm algısı özellikle eylemli propaganda döneminde bozuldu. Ufak bir azınlığın eylemleri kamuoyunun gözünde anarşizmin eşitlikçi duruşunu ve işbirlikçi ilkelerini yitirdiği algısı yarattı, geleneğe bir terörist ve kiralık katiller yatağı gözüyle bakılmaya

başlandı. Şiddetli taktikler kullanan birtakım anarşistlerin eylemleri yüzünden anarşizmin bütünüyle çürüdüğü anlayışı ne olursa olsun mantık dışı. Bu, günümüzde Müslümanlara karşı girişilen cadı avının arkasında yatan mantığı andırıyor; şiddet eylemlerine girişen bir azınlığın yaptıkları barışçıl çoğunluğun düşünce ve uygulamalarını yansıtıyormuş gibi bütün gruba atfediliyor. Anarşistler genelde araç ve amaçların birbirinden ayrılmaması gerektiği fikrini kabul ettiği için, "anarşistlerin birey özgürlüğüne duyduğu saygı da hesaba katıldığında, anarşist değerlerin uzun vadede ortaya çıkaracağı şey şiddet değil şiddetsizlik olacaktır" (Marshall 1992, 637).

Devrimi, hani illa kurtarmak istiyorsanız, şiddet kullanımı ve devlet iktidarının ele geçirilmesi anlamlarından kurtarıp (Holloway 2002) gündeliğin isyancı gizilgücüne yaklaştırmanız şart. Bu görüşe karşı çıkanlar da var elbet; söz gelimi Neil Smith (2010, 57) devrimin devlet iktidarını ele geçirmeye ve bir rejim yerine diğerini kurmaya indirgenmesinin devrimci tutkunun yanlış yorumlanması demek olduğu kanısında. "Bu kadar basit bir hata ancak Marksist siyasal kuramı kasıtlı olarak yanlış okumakla yapılabilir. Bütün bir devrimci düşünce tarihini reddetmekle kalmıyor, Engels ve Lenin'in devletin sönümlenmesine dair savlarını da bir çırpıda siliveriyor bu sav." Smith haklı, devrim devletin ele geçirilmesinden ibaret değil; her şeyi akılcı bir plan dahilinde yeniden kurmayı amaçlayan Prometheusvari bir dürtünün toptancı mekansal mantığının somutlaşması bu (Newman 2011). Bu tasarının açık seçik yetkeciliğini bir yana bırakalım, her şeyin yeniden yapılmasına ihtiyaç olmadığını anlamamız, devrimin zaten var olan ve kapitalizmle hiçbir alakası olmayan tecrübelerle durmadan yeniden yapılan "çeşitli ekonomiler" ve öteki dünyalar" karşısında enikonu kör olduğunu da fark etmemiz gerekiyor (Gibson-Graham 2008; White ve Williams 2012). İsyan – gerek Marksist gerek kapitalist – kurumların topluma dayattığı taslaklara başkaldırıyor, insanlar kurulu söylem ve yapılardan anında kopabilsinler, ret siyasetiyle ve

alternatifler uzkurgulayarak hakimiyetin sultasından kurtulabilsinler diye gönüllü özerk özdüzenleme hakkından hareket ediyor. Hakim Bey'in (1991a, 2) ileri sürdüğü gibi, "ontolojik Anarşi uyanmamızı, kendi günümüzü yaratmamızı önerir – Devletin, uyurken gördüğü Düzen düşleri göz alıcı şiddet kasılmalarıyla her yana sirayet eden o çıbanlı devin gölgesi altında olsak dahi..."

Smith'in (2010) sözünü ettiği, Marksizm'in devletin sönümlenmesine dair – tarihin bıkıp usanmadan ifşa ettiği – asılsız vaadini tartışmaktan kaçınan devrimci zorunluluğun aksine, isyan bağımsız bireysel eylemden kendiliğinden çıkıveren bir örgütlenme tarzını kucaklar. Daha önce gördüğümüz gibi Bakunin ([1872] 2002, 318) proletarya diktatörlüğü üçkağıdının tamamen farkındaydı, bunu da devletin her daim öyle ya da böyle bir ayrıcalık bağışı olduğu görüşüyle açık etti: "ruhban sınıfı, aristokrasi, burjuvazi. En sonunda, bütün diğer sınıflar kendilerini tükettiğinde, Devlet bürokrasi sınıfının malı haline gelir, sonra da bir makine konumuna düşer, ya da meşrebinize göre, yükselir." Bu bakış açısı sönümlenme savını ve buna bağlı olarak, devlet mekanizmasını öncücü bir anlayışla ele geçirmek olarak ifade edilen devrimi savunulamaz kılıyor. Her şeye rağmen devrimi uygulanabilir bir fikir olarak canlı tutmak istiyorsak, gündeliğin kendine özgülüğüne, şimdi ve burada var olan isyancı olanaklara odaklanmasını sağlamamız gerekiyor. Elbette devrimin anarşist-özerklik yanlısı anlayışlara yaklaştırılması Smith'in işine gelmiyor:

Farklı bir geleceği kurmanın aracı olarak siyasi kendiliğindenliğin işe koşulması kendi ütopyacı geleneğini yaratır. Siyasi hareketlere bağlı olsun olmasın söylemsel benlikte bir devrim zorunlu, ama bu devrimci toplumsal değişim için yeterli bir vasıta değil. "Kendinizi değiştirin, dünya da sizinle birlikte değişir" 1960'ların samimiyetle kullanılan, umut dolu sloganlarından biriydi, ama siyasi örgütlenme gereksinimine duyulan ihtiyaç yok olmadı. (57–58)

Bu eleştiri de ne yazık ki hedefi kaçırıyor, anarşizm örgütlenmeye karşı değil ki: "Bu yeni örgütlenme biçimleri yaratma meselesi. İdeolojiden yana da eksiği yok. İdeolojisi işte bu yeni örgütlenme biçimleri" (Graeber 2002, 70). Anarşizm sıradüzenli yapıların yerine karşılıklı yardımlaşma ve yatay yakınlık ağları yaratarak gündelik hayatın yeniden keşfini dert ediniyor.

Tarihin bittiği, şekli şemaili değişmekle birlikte uyum dolu küresel bir köyün vücuda geldiği bir an düşleyen Marksizm'in ve neoliberalizmin nihai durum politikalarının aksine, anarşizmin uzkurgucu siyasetleri son derece zahmetli bir mücadele bütünü olarak düşünülür (Critchley 2007). Başka bir deyişle, devrimci zorunluluk bir amacın aracı iken, isyancı zorunluluk nihai amaç peşinde koşmayan bir araçtır. Devrimci zorunluluğun başta özerklik yanlıları ve Durumsalcılar olmak üzere kimi Marksistlerin reddetmeye başladığı – ve onları anarşist bir dünya algısına yakınlaştıran – coğrafya dışı bir eğilimi var. Siyasi bir felsefe olarak anarşizm mekanın süreçsel doğasını bütün yönleriyle takdir ediyor, gündeliğin hayatımız üzerinde somut denetimimizin olduğu tek an ve mekan olduğunun kabulüyle kavuşulan gerçekçilikten taraf olup bekleyiş siyasetini – beklenen ister devrim, ister devletin sönümlenmesi, ister tarihin aşamalarının geçip gitmesi olsun – reddediyor. Yani, ütopyacılıkla alakası olmayan, hatta tam tersi bir felsefe anarşizm. Marksizan siyasi tecilin ilacı. Gündeliğin şimdi ve buradasını benimsediğimizde, doğrudan eylem, köktenci demokrasi ve karşılıklı yardımlaşma vasıtasıyla parametrelerini derhal yeniden oluşturduğumuz uzay-zamanı durmadan katlanan, açılan ve tekrar katlanan bir hikaye olarak daha derinlemesine takdir edebilir hale geliyoruz.

Başka Bir Dünya Mümkün Oluyor

Henry David Thoreau'nun ([1854] 2004, 248) anarşistliği hep tartışılır, ama uzkurgucu siyasete meyli pek şüpheye yer

bırakmıyor gibi: "havaya kaleler mi yaptınız, emeğiniz boşa gidecek değil; demek onların yeri orasıymış. Şimdi altlarına temellerini koyun." Bu hissiyatla Marksist tasarının merkez-indeki bekleyiş siyaseti arasındaki keskin karşıtlığı görüyor musunuz? Durumsalcılar üzerinde muazzam etki yaratmış Gündelik Hayatın Eleştirisi (Lefebvre [1958] 2008) gibi metinlerinden hareketle, Edward W. Soja bir keresinde Henry Lefebvre'e anarşist olup olmadığını sormuştu. Yanıt, "Hayır. Henüz değil," oldu, ne olduğu soruldduğunda ise şu yanıtı verdi Lefebvre: "Marksistim tabii ki ... eninde so-nunda hepimiz anarşist oluncaya dek" (aktaran Soja 1996, 33). Daha özerklik yanlısı bir Marksist akım üzerinde büyük etki yaratmış olan Lefebvre'in yanıtı da geleneksel Mark-sizmin alametifarikası olan bekleyiş siyasetinin bir başka örneğini oluşturuyor. Öncücülüğün çürüyen gövdesini mesken tutmuş ve son zerresine kadar kokuştuğu defalarca ortaya çıkmış bir fikrin pörsümüş meyvesinden başka ürün vermeyen bir tavır bu. Öncü; yeni bir diktatörlüğün parolası, kendi savunucuların dahi gözünü karartan bir savaş hilesi... "Bizim Öncücülüğümüz farklı," diyorlar kendi kendilerine. "Bu defa Bolşevikler ya da Khmer Rouge gibi elimize yüzü-müze bulaştırmayacağız. Bu defa geçici yetkemiz nihayete erecek, hiç merak etmeyin" Ama sorun bu düşüncenin sa-mimiyetinde ya da samimiyetsizliğinde değil ki, sorun fi-krin kendisi. Marksizm birbirimizi değil, olsa olsa kend-imizi özgürleştirebileceğimizi anlamıyor, böyle olunca da eninde sonunda mücadeleye giriştiği şeyi yeniden üretecek olan, öncünün güttüğü proletaryaya bağlıyor umudunu. Zalimin çarpık yöntembiliminin aynını kullanınca, biçtiği de yetkeye dayanarak ektiği olacak sonuçta. Bireysel özgür-lük sorumluluğunun başka faillerin sırtına yüklenmesinin beyhudeliğini gören Stirner ne diyor (aktaran Kalyvas 2010, 351); "özgür olmak istiyorsan kendin yapacaksın. Özgür-lük vahiy değil, bekle ki yukarıdan insin." Filozof William James'in (aktaran Johnson ve Boynton 2010, 19) de benzer

hissiyatı paylaştığı görülüyor; "neslimizin en büyük buluşu insanların zihni tavırlarını değiştirebileceği oldu. Düşündükçe oluyorsun da." Anlaşılan o ki, zihinlerimizi Öncücülüğün ve sıradüzenin zindanlarından kurtarma cesaretini birey olarak gösterebildiğimiz güne dek, yetkeciliğin hayaleti siyasi örgütlenmelerimize, toplumsal ilişkilerimize musallat olmaktan, onlara şiddet bulaştırmaktan vazgeçmeyecek. Dünyayı kelimenin tam anlamıyla kuran şey edimselliğimizdir (Butler 1997). Oynadığımız roller ve takip ettiğimiz senaryolar olanakların parametrelerini belirler. Fakat ne zaman ki doğaçlamanın kapılarını aralarız, geleneksel Marksizm, kapitalizmin de yaptığı gibi, aynı dehşet hissiyle geri kaçar. Her iki ideolojinin de takibi zorunlu akılcı düzenleri bulunur, kurallara göre oynamayı reddedenlerse, yetke karşısında kahkaha patlatanlarsa, cesaretleri yüzünden dışlanır, hatta peyderpey alayla, hapisle, en beteri de idamla susturulurlar.

Geleneksel Marksizan çözümlemeye uzak düşen, gelenek dışı coğrafi imgelemlere ilgisiz, şüpheci, hatta düşmanca yaklaşan çağdaş köktenci coğrafyanın silkinip kendine gelmesi lazım. Marksizm'e alternatif bir sosyalist düşünce olan anarşizm çağdaş beşeri coğrafyacılar tarafından göz ardı ediliyor. Sözü açıldığında ya şiddet ve karmaşayla eşanlamlı kullanılıyor ya da "gerçeklikle" veya en basitinden gerçek bir uygulamayla bağdaşmayan, olur yanı olmayan ütopik bir tasarı diye alaya alınıyor. [8] Her şeyi geçtim, anarşizmi, aslen Marksizan düşünce alanına ait bir kavram kullanarak, tasarı olarak nitelendirmek doğru değil. Göstermeye çalıştığım üzere, anarşizmin durmaksızın kat kat açılan

8 Şöyle bir durup düşünmeden anarşizmin şiddete, karmaşaya ve düzensizliğe eş olduğunu ileri süren beşeri coğrafya makalelerinin sayısı içimi parçalıyor. 2000'li yıllardan ufak bir seçki için bkz. Watts (2004, 209), Dahlman ve Ó Tuathail (2005, 578), Herod ve Aguiar (2006, 430), Johnston (2006, 287), Hooper (2008, 2563), Wilford (2008, 653), Byrne ve Wolch (2009, 746), Hastings (2009, 214), Raeymaekers (2009, 57), ten Bos (2009, 85), Shirlow ve Dowler (2010, 389), Mohaghegh ve Golestaneh (2011, 490), Hagman ve Korf (2012, 207), Lim (2012, 1352), Malm ve Esmailian (2013, 486).

bir süreç, doğrudan eylem, karşılıklı yardımlaşma, gönüllü birlikler ve özörgütlenmeyle ebediyen uzkurgulanan, nihai amaç peşinde koşmayan, ilelebet çok yönlü bir araç olarak görülmesi daha doğru olur. Marksizm'in nihai durum siyasetine göz kırpan tarihin aşamaları ve devrimci zorunluluk kavramlarının aksine, anarşizm toplumsal dünyanın temelindeki dinamizmi tamamıyla takdir edebilen bir siyasi felsefe. Neoliberalizmin zehirli havasından özgür bir geleceğe nasıl geçileceğinin açıklanması ütopyacı düşünceye ait bir mesele. Burada betimlediğim, zamanın birinde bütünüyle özgür ve uyumlu bir topluma ulaşılacağı bahanesini bir kenara bırakıp, uzkurgucu doğrudan eylem siyasetinin ve anarşist praksisin bugünkü dolaysızlığına odaklanan "sonsuz anarşizmin" böyle bir derdi yok. Tarih devrimin yeni zorbalık biçimleri getirmekten başka işe yaramadığını açıkça gösterdiğine göre, desteklenmesi gereken bir şey olarak kalıcı isyanla, karşı çıkılması gereken nihai devrim arasında bir ayrımdan yanayım. Daha iyi bir gelecek düşünün anarşist düşüncenin önemsiz bir unsuru olduğu anlamına gelmesin bu, zira uzkurgucu siyaset tanımı gereği daha iyi bir alternatif dünya kavramını benimsiyor. Anlatmaya çalıştığım şu; tasarı değil süreç olan anarşizmin, uzkurgulamanın yanı sıra şimdi ve burada yaşıyor olduğumuz gerçeği temelinde her daim yeniden gözden geçirilmeye açık bir ütopyacılığı aklı kesebilir ancak.

Savımın hedefe eski bir Marksizm anlayışını aldığı söylenebilir ki doğru, eleştirimin muhatabı geleneksel Marksizm. Peki ama harıl harıl işleyen bütün bu "post" düzeltmeler akla gelince, misal özerklik yanlılarının durumunda olduğu gibi, bu yamalar yapıştırma, silip yeniden yazma faaliyetlerinin Marksizmi nasıl da anarşizmin dibine kadar getirdiğini durup bir düşünmek gerekmez mi? Dahası, tarih Marksist düşüncelerin geniş ölçekte uygulanması konusunda bize ne öğretti? "Marksizmin soyunu, yöntemi sistemin üzerine çıkararak ya da kutsal bir kelimenin ucuna "yeni" falan gibi ibareler getirerek kurtarma çabaları," Bookchin'e

([1971] 2004, 112) göre, "sistemin tüm kılgısal sonuçları bu çabalarla açıktan açığa çelişiyorsa, enikonu aldatmacadır." Amma velakin Marksizan coğrafya incelemelerinin bugün içinde bulundukları nokta tam da budur. Marx'ın meta ilişkileri, yabancılaşma ve özellikle de sermaye birikimi üzerine yazdıkları, ben dahil bir dolu köktenci coğrafyacıya ilham vermeyi sürdüren mükemmel yorumlar. Marksizm'in geçmişe dair parlak bir yorum sunduğu tartışmasız bir gerçek, ancak evrensel proletarya gibi bir düşüncenin vesveseden ibaret kaldığı, parçalı bir kimlik siyasetinin geçer akçe olduğu çağdaş dünyada, Marksizm'in bugüne ve geleceğe dair tavrı oldukça yanıltıcı. Giderek yayılan kapitalizm ve savaş karşıtı protestoların ortaya koyduğu dayanışma ve yakınlıklar, Marksizm'in geleneksel sınıf kategorisinden ayrılan yeni özgürleştirici siyaset biçimlerinin ortaya çıktığına işaret ediyor (Newman 2007). Akademi Marksizmle yatıp kalkmayı sürdürüyor olabilir, ama anarşist gönüllü birlikler, eşitlikçilik, doğrudan eylem ve köktenci demokrasi ilkelerinden ilham alan çağdaş toplumsal hareketler bolluğunun arasında Marksizm sokakta pek göze çarpmıyor artık (Epstein 2001). Köktenci coğrafyacılar da Marksizme dayanmayı sürdürüyorlar, bu da Marksizmle akademi arasındaki, anarşistlerin hiç kuramadığı köklü yakınlıktan kaynaklanıyor olsa gerek. Graeber (2007, 303) bu durumun aslen akademinin öncü ruhunun yansıması olduğunu düşünüyor, nihayetinde Marksizm de bir doktoralının icadıydı, anarşizmi ise "bir kuramsal gövdeden çok bir tavırdan bahsettiğimiz üzere" hiç kimse icat etmedi.

Özerklik yanlısı Marksizmle mühim bir derdim yok, diyeceğim ama fikirlerinin anarşist olduğunu itiraf etmeye cesaretleri olsaydı daha iyiydi; sonuçta sosyalist düşüncenin en özerk alanı baştan beri anarşizm olagelmiştir. Elbette, akademisyenlerin çoğu anarşizmin ne olduğuyla ilgili halen kahve tartışması seviyesinde olduğu için, bu korku çok da anlaşılmaz değil. Akademide her türden, boydan, koldan,

kanattan yüzlerce Marksist coğrafyacı var, ama çıkıp da anarşistim diyen bir allahın kulu yok. Bütün bunlar hep aşağılanma korkusundan. Akademi içinde dahi adı duyulur duyulmaz zihinlerin hiç düşünmeden, tamamen tepkisel düzensizlik ve şiddet görüntüleriyle doluvermesine neden olan anarşizm, en kaba saba kalıplarla ittirilip kaktırılıyor. Ayrıntıya önem vermeleriyle gururlanan bir aydınlar güruhu arasında olduğumuz düşünülürse, son derece yorucu bir deneyim bu, ama Reclus'nün (1884, 627) ifadelerinden bu yorgunluğun bir yüzyıldan daha uzun süredir devam ettiğini anlıyoruz:

Toplumsal ve siyasal konular üzerine halka hitap edenler anarşistlere saydırmanın her zaman iş yaptığını iyi bilirler. Vazifemize yüklemedikleri suçlama kalmıyor, gerçeği öğrenmek için kılını bile kıpırdatmayan miskin kamuoyu anarşizmin günahkarlık ve karmaşa demek olduğuna hemencik inanıyor. Hakaretlere boğulan, nefret kusulan bizler canını çıkarmak itiyorsan adını çıkar yeter tavrıyla karşı karşıyayız.

Köktenci coğrafyacılar daha iyisini yapabilir. Anarşizmle ilgili bildiğimizi düşündüğümüz şeyleri hep beraber tekrar masaya koyarak anarşizmin sunduğu yataylığı, köksapsal örgütlenmeyi, iktidarın merkezsizleşmesini keşfetmeye başlama, böylece Kahire sokaklarından mahallemizdeki ortak bahçeye dek her an dört bir yanımızda olup bitenleri doğru dürüst takdir etme zamanı geldi. Doğrudan eylem, karşılıklı yardımlaşma ve uzkurgucu siyaset coğrafyaları, aslında tam da her allahın günü yüzlerine bakıp da görmediğimiz için dikkatimizi hak ediyorlar. Arkadaşlarınızı yemeğe çağırdığınızda, önünüze bakmadan yürüdüğünüzde, komşunun çimini biçtiğinizde, bir günlüğüne işten kaytardığınızda, yeğenlerinize göz kulak olduğunuzda, öğretmeninizi sorguladığınızda, kayınvalidenizin arabasını ödünç aldığınızda, bir bildirimi göz ardı ettiğinizde, bir iyiliğin karşılığını verdiğinizde – muhtemelen farkında olmadan – anarşist ilkelerle hareket et-

tiniz demektir.

Ama ne yazık ki can çıkar huy çıkmaz, Harvey (2012b, 69) son kitabında merkezsiz düşünme biçiminin toy ve ümit var davranışları olarak adlandırdığı şeyi küçümsüyor, sıradüzen kavramına "solun çoğunun bugünlerde düşmanca diş bilediğine" ah vah ediyor. Mesaj ne kadar da açık; bu anarşistler (ve özerklik yanlıları) kim oluyor da bizler miadı dolmuş fikirler denizinde su yüzünde kalmaya çalışırken yeni ve farklı bir şey düşünmeye cüret ediyorlar. Harvey büyük ihtimalle fark etmiyor ama bu reddiyeyle yalnızca "bir tür büyülü uyumu" (80) değil, vakti zamanında kendisinin de büyük bir tutkuyla savunduğu (Harvey 2000), ucu açık hikayeleriyle ve durmadan açılan ufkuyla mekanın bütün olanaklarını da reddediyor (Massey 2005). Lefebvre (1991) eylemi üreten şey düşünme olduğu için, ürettiğimiz mekanların gözlerimizin önüne getirebildiklerimizle sınırlı olduğunu, mekanları cisimleştirme ve idare biçimlerimizin de coğrafyayı düşünme biçimimizden ayrılamayacağını gösterdi. Anarşistlere göre "yaptıklarımız ve düşündüklerimiz arasında bir fark yok, durmaksızın kuramı eyleme ve eylemi kurama dönüştürüyoruz" (Bonanno 1996, 2). Düşündükçe, eyledikçe, yazdıkça oluyoruz da. Dünyayı umut ve düşlerimizin kalemiyle yazmak gerçekliğe dokunmayan bir karalama çiziktirmek demek değil. Bizatihi bu yapıt içinde yaşadığımız dünyaya yansıyarak kırılıyor ve onun niteliğini dönüştürüyor. İşte bu yüzden köktenci bir coğrafya anarşist olmak zorunda, çünkü anarşiyle karmaşa ve yıkım değil, sıradüzen ve öncücülük değil, yabancılaşma ve sömürü değil, yeni örgütlenme, dayanışma, topluluk, yakınlık ve fırsat coğrafyaları geliyor. Bunun sihrine inanmak zorundayım, çünkü büyüsünü reddetmek özgürlükçü siyasetin ruhuna el fatiha okuyup hükümet kabusuna geri dönmek demek. "Anarşizm romantik bir fabl değil," diyor Edward Abbey (1989, 22) "beş bin yıllık deneyimin oluşturduğu, hayatımızı krallara, papazlara, siyasetçilere, generallere ve yerel yöneticilere tes-

lim edemeyeceğimizi ortaya koyan son derece makul mantıklı bir kavrayış." E ben de anarşistim neticede, kuşkusuz tam da şimdi ve burada başka bir dünya mümkün oluversin diye. Temeller yerli yerinde.

4. Özgürleştirici Mekan

Geçmişten aldığımız dersler bir işe yarasın istiyorsak, mücadeleyi sonu demokrasiye varacak diye değil, her anında demokrasiyi yaşadığımız bir süreç olarak hayal edip uygulamalıyız.
Todd May

Siyaset kendi içinde bir amacın ya da bir amaca tabi araçların yuvarı değildir; insani eylem ve düşünce alanına yönelik sonsuz, saf bir dolayımlılık (mediality) yuvarıdır.
Giorgio Agamben

Bu bölümde kamusal mekanı bir köktenci demokrasi mekanı olarak düşünmek üzere anarşist bir çerçeve oluşturuyor ve kavgacı (agonistic) bir kamusal mekanın özgürleşmeye temel oluşturma ihtimaline dair kuramsal bir incelemeye girişiyorum. Benim anladığım şekliyle özgürleşme, kapitalizmin ve onun çağdaş dışavurumu olan neoliberalizmin yabancılaştırıcı etkilerine karşı bitmek bilmez bir çekişme (contestation) anlamına geliyor. Bu çekişmenin merkezinde ise çoğulculuğun çiçek açabileceği, demokratik taahhütlerin geliştirilebileceği ve özgürleştirici bir zeitgeist'ın doğabileceği yeni gönüllü birlik ve karşılıklı yardımlaşma biçimleri hayal etmek yer alıyor. Demokrasinin doğasındaki özgürleştirici kuvvet, kavramın kökenindeki anlamı yeniden ortaya çıkarmamızı ve kendini ifade etmesini sağlayan, çok çeşitli – toplumsal, kültürel, yerel, ulusal ve küresel – içerik ve bağlamlarının eleştirel okumalarını yapmamızı gerektiriyor (Kothari 2005). Toplayıcı (aggregative) ve müzakereci (deliberative) demokrasi modellerinin karşısında, siyaseti şiddet-

sizliğin ve anarşizmin belirlediği bir rotaya yerleştiren köksüz demokrasiden tarafım. Hegemonya ve egemenlik karşıtı bir akıma vurgu yapan, böylece adına kapitalizm dediğimiz mevcut neoliberalizm anını ve sınıf savaşını ıralayan teknokratik seçkinciliğin hakkından gelme fırsatı sunan bir kamusal mekan fikrini savunuyorum. "Aşağıdan" demokrasi hareketi hem "yerel" seçkinlere hem de "küresel" sermayeye hakaret olarak kabul edilir. Buna uygun olarak ben de kamusal mekan olarak tasarlanan tartışmalı, ilelebet çok yönlü köktenci demokrasi sürecini inceliyorum. Kamusal mekan hem bir çekişme nesnesi olarak hem de dünyanın zengin ve yoksullarının çatışan çıkarlarının hesabının görüleceği muharebe alanı olarak anlaşılır. Burada şiddet genellikle iki şekilde, hem "yukarıdan" belirlenen "düzenlenmiş" (ordered) bir kamusal mekan dayatma çabalarının sonucu olarak, hem de "yazılmamış" (unscripted) etkileşimlerde bulunmak üzere köktenci demokratik mekanlar oluşturmaya çalışanların "aşağıdan" gelen direniş edimi olarak anlaşılır.[9] Bu şiddet demokrasinin belirgin bir açmazını ortaya çıkarır; çatışmaların şiddetsiz çözümlenmesi temeline dayanmakla birlikte güncel "demokrasiler" genellikle siyaset karşıtı ve düşmancadır, bu da şiddetli çatışma olasılığını artırır.

Modernitenin baş tacı edilmesi, kentsel kuramların üretim yerleri olarak görülen ve "kalkınma" nesneleri olarak tasarlanan kentler ayrımına neden oldu. Kentleri sıradüzen sistemlerine pay eden tartışmalı hudutlar çizilmesi için uygun ortam sağladı bu; Batı/Birinci Dünya/Küresel Kuzey olumlu bir dinamizm ve yenilik çerçevesi üzerinden hayal edilirken,

9 "Aşağıdan" ve "yukarıdan" kategorileri, çoğunluğun temel özgürlüğünü elinden alan (sıradüzen, ataerkillik vs. gibi) sistemli yönetimler yoluyla, modern siyasi iktidarın doğrudan halk denetiminden kaçırıldığına işaret eder. "Yukarıdan" kavramı toplumsal, ekonomik ve siyasal "arşiler" üzerinden yetke konumlarına kazık çakmış azınlığın iktidar mantıklarını, stratejilerini, teknolojilerini ve tekniklerini ifade eder. "Aşağıdan" kavramı ise, hakim sistem içindeki, sistemli yönetimin bastırılmasıyla toplumsal, ekonomik ve siyasi iktidarın zayıflatılmış olduğu konumlarda ortaya çıkan iktidar kullanımlarını temsil eder.

Batı Dışı/Üçüncü Dünya/Küresel Güney durgun ve durağan olarak olumsuz bir biçimde betimlendi. İkili terimler üzerinden düşünmenin "coğrafyanın bir gerçeği olmaktan çok harekete geçirici bir fikir olarak varlığını sürdür[mesi]" (Slater 2004, 9) tekil bir kent söyleminin tarihinin çoktan geçtiğini düşündürüyor. Akademisyenleri kimi kentleri ya da belirli kentlerin birtakım özelliklerini ön plana çıkarmaktan kaçınmaya teşvik eden Jenny Robinson (2006, 1), bunun yerine "sıradan kent yaklaşımının kentler dünyası fikrinden hareket ettiğini ve tüm kentlerin karmaşıklığıyla ve çeşitliliğiyle meşgul olduğunu" öne sürüyor. Sıradan kentler yaklaşımı kentlerin çeşitliliğini önemsizleştirerek farklı unsurlara gözünü kapatan genelleyici bir yaklaşım değil. Aksine, "sıradan kentler dünyasında, kent olma ve yeni kentsel gelecekler yaratma yolları o kentlerde yaşayan insanların yaratıcılıklarının ürünleri olup çeşit çeşittir" (1). İkili kategoriler bir yandan sorgulanmakla birlikte kent kuramında halen genel olarak kullanıldığı için, David Slater (2004, 10) "içlerinden, eski biçimlerini yürürlükten kaldırırken halen okunabilmelerini sağlayacak şekilde bir hat geçiyormuş gibi" yaklaşılmasını öneriyor bunlara. Bu kısmi bozmanın iki avantajı var. Hem akademisyenleri ikili terimlerin geçerliliğini sorgulamaya devam etmeye teşvik ediyor, hem de bakışımsız ilişkilerin daha çok farkında olan, ortak ilişkilenmeye izin veren, "içeri" ve "dışarı" arasında üst üste binmeleri ciddiye alan yeni kategori olanaklarına kapıyı açık bırakıyor. Bu bağlamda, kentleri ele almak için postkolonyal bir çerçeve çizen sıradan kentler yaklaşımı kent kuramına hakim olan, "Batının" deneyimlerine ayrıcalık tanıma eğilimine meydan okuyor.

Kamusal mekan ülküleri ve vatandaşların demokrasiyi düşünme yolları toplumların kendi olumsal sosyokültürel tarihleri tarafından farklı biçimlerde şekillendirilmekle birlikte, burada Küresel Güney-Küresel Güney ayrımının ıraladığı bir bakış açısına dayanmayı düşünmüyorum. Bunun yerine, kamu mefhumuna zararlı etkilerde bulunan neoliberalleş-

me süreçlerine gezegenin her yanında çok çeşitli bağlamlarda meydan okunmakta olduğu için, ben de bu tür ikilikleri tartışmaya açmak ve ilişkisel bir yaklaşım üzerinden ilerlemek istiyorum. Kentleşme üzerine çalışanların, mekan boyunca yayılan ilişkisel bağlantıların dünyanın her yerinde görünüşte "yerel" kültürleri kurduğunu ve bunlar tarafından kurulduğunu akılda tutması gerekiyor (Smith 2001). Sıradan kentler yaklaşımı sayesinde kamusal mekana dair köktenci fikirler kuşanıp ilişkisel kapitalizm coğrafyalarını daha iyi anlamaya, bu bağlamda tekil "yerel" kamusal mekan çekişmelerini, toplumsal olarak üretilmiş mekanda karşılıklı bağlantılar oluşturan düğüm noktaları olarak görmeye başlayabiliriz (Massey 2005). Gillian Hart'a (2008, 684) bakılırsa, bu sayede mekan boyunca var olan "ittifak kaymalarını, açılımlarını, çelişkilerini ve olanaklarını" kavrayabilir hale geliriz. Benim de burada yapmaya çalıştığım şey, bu ilişkisel coğrafyaların, söz gelimi 2000 yılında Bolivya Cochabamba'da su özelleştirmelerine karşı girişilen mücadeleler (Kohl 2006) ya da 1999 yılında Dünya Ticaret Örgütü toplantıları sırasındaki "Seattle meydan savaşı" gibi olayların "Üçüncü Dünya" yahut "Birinci Dünya" ortamında meydana gelmiş münferit olaylar olarak anlaşılması yerine, "kent hakkı" ve alternatif kentsel gelecekler üzerinden yürütülen daha geniş kapsamlı küresel çekişme kümelerine bağlı uğraklar olarak değerlendirilmesi gerektiğini (Purcell 2008) vurgulamak olacak. Kamusal mekan tartışmasını incelediğimizde, daha köktenci bir demokrasi için verilen mücadelenin esasında yoksul ve ötekileştirilmişlerin, hayatlarını olumsuz etkileyen kalkınma politikaları ve planlama faaliyetleri üzerinde söz hakkı elde etme girişimleriyle, küresel kapitalizmin çevirdiği dolaplar arasında bir çatışma olduğunun farkına varırız.

Bu bölüme, şiddetsizlik ve anarşist ilkelere dayanan bir demokrasi çerçevesi çizerek başlıyorum. Bu çerçevenin temelini kavgacı kamusal mekan üzerinden kavranan bir köktenci demokrasi anlayışı oluşturuyor. Anarşizm, demokrasi ve şid-

detsiz siyaset arasındaki ilişkileri inceliyor, kavgacılığa yönelik bir vurguyla demokrasinin içerik ve anlamının köktencileştirilmesi gerektiğini öne sürüyorum. Zira köktenci demokrasiyle, neoliberal akılları meşrulaştırdığı ve sıradüzenli iktidar yapılarına cevaz verdiği düşünülen toplayıcı ve müzakereci demokrasinin siyaset karşıtı tarzlarına meydan okuyabiliriz. Bir sonraki kısımda "görünümler alanının" (space of appearance) demokratik temsil için ne kadar hayati olduğunun altını çiziyorum. Kamusal mekan ile bireylerin önemli kamusal meseleler hakkında bilgi edinmek için baskı uygulayabilmesinin olmazsa olmaz şartlarından olan fizikselikten yoksun kamusal alan arasında bir ayrım ortaya koyuyorum. Ayrıca ötekileştirilmiş grupların sıklıkla karşılaştıkları erişim engelleriyle süregelen kamusal mekandan dışlanmalara da cephe alıyorum, öte yandan bu grupların görünürlük mücadelelerinin kamusal mekanın demokratik gücünün asla bütünüyle ortadan kalkmadığı gösterdiğini de teslim ediyorum. Bu ebedi mücadele anlayışından hareketle kamusal mekanı bir çekişme ortamı olması bakımından inceliyorum. Öncelikle kamusal mekanı zengin ya da yoksul tüm siyasi oyuncuların ve neoliberalleşmiş sermayenin talep ve iddialarını durmaksızın ortaya koydukları saha olarak tanımlıyorum. Kamusal mekanın doğası gereği çekişme mekanı olması düzensizlik tehlikesinden hiçbir zaman azade olamayacağını, bu da demokrasi ile kapitalizmin sorunsuzca işleyebilmesi için gereken "düzen" arasında uyuşmazlık olduğunu gösteriyor. Sonraki kısımda kamusal mekan, demokrasi ve şiddet arasındaki ara yüzü masaya yatırıyorum. Demokrasi imkanına sahip olmakla birlikte, kamusal mekan paradoksal bir biçimde sıklıkla bir şiddet alanıdır. "Aşağıdan" kaynaklanan sözde şiddet sıklıkla eşitlik talebiyle harekete geçer ve dolayısıyla kimi zaman siyasi sistemi demokratikleştirebilecek yegane girişim olarak görülür. Öte yandan "yukarıdan" gelen gerçek şiddet kurulu düzenin mevcut halini korumayı amaçlar. Gelgelelim, şiddetin şiddet doğurduğunu biliyo-

ruz, bu yüzden demokrasinin şiddetten kesinkes koparak mı yoksa şiddetle ürkütücü bağlarını koruyarak mı var olduğunu ele alıyorum. Sonuç kısmında anarşist bir anlamda düşünülen ve kamusal mekanda somutlaştırılan köktenci demokrasinin, sıkıdüzenci neoliberal tıkanıklıktan kurtuluş imkanı sunacağını iddia ediyorum. Kamusal mekana dayanan demokratik mücadele, hem kapitalizmin en ağır yükünü sırtında taşıyanlara toplumsal adalet talep etme, hem de insan toplumunun tamamına kavgacı siyaset vasıtasıyla yeni bir rota tutturma şansı veriyor.

Neoliberalizmin boyunu aşan mıntıkalarda protesto hareketleri zorunlu olarak meydana gelir (Hart 2008; Leitner, Peck ve Sheppard 2007) gelmesine, ama yükselen bir çekişme dalgasının, "neoliberal siyaset hedeflerinin" bir hıyanet olduğuna dair ortak hissiyat temelinde nasıl yeniden yorumlanabileceğini ciddi ciddi masaya yatırmak önem taşıyor. Aynı zamanda kapitalizmden duyulan daha genel bir huzursuzluğu da ifade ediyor bu. Neoliberalleşmenin "gerçeklerinin" ötesine giderek, savlarımı peyderpey kabul gören iki düşünceyle, ulus aşırı dayanışmanın "yerel" hareketlerden ayrılamayacağı ve bu dayanışmanın kapitalizmin şiddetleri ve kapitalizme direniş anlayışlarının ilişkiselliği üzerine inşa edilmesi gerektiğiyle aynı hatta yerleştiriyorum (bkz. Seoane 2004; Sundberg 2007; Wainwright ve Kim 2008). Kapitalizmin şiddetli dışlama, eşitsizlik ve sefalet coğrafyalarını dönüştürmeyi dert edinmiş herhangi bir özgürleştirici hedefin başarı kazanabilmesi için, kamusal mekana dayalı bir köktenci demokrasi ülküsünün gerçekleştirilmesi temel önem taşıyor. Bu bölümde bu anlayışı savunarak ama aynı zamanda, neoliberal siyaset karşıtlığı siyaset mıntıkasını iki yanı uçurum, daracık bir kıstağa çevirdiği için, ne yazık ki bu dönüşüm sürecinin kendisinin de şiddet tehlikesinden azade olmadığı uyarısında bulunarak ilgili tartışmaya katkı sunmaya çalışıyorum.

Anarşizmle Daha Köktenci Bir Demokrasi

Siyasi bir rejimin "demokratik" olup olmadığını gösterecek bir kıstas belirlemek zor. Su oldukça bulanık, ayrıca Errico Malatesta'nın (1924) altını çizdiği gibi, "diktatörlüklerin demokrasiye getirdiği eleştiriler, demokrasinin kötülüklerini ve yalanlarını ifşa edişleri öyle bir kalemde geçilecek gibi değil." Demokrasiye yüklenen anlamlar yaşam biçimine, yönetim şekline göre değişiyor (Arat 1991). Bu bakış açısını destekleyen Schmitter ve Karl'a (1993, 40) göre "demokrasinin aldığı biçim söz konusu ülkenin sosyoekonomik şartlarına olduğu kadar yerleşmiş devlet yapıları ve politika uygulamalarına da bağlıdır." Ama bu tür görüşler aslında demokrasi kavrayışımızı güçten düşürüyor. "Kültürel göreci" bir tavır demokrasiye evrensel bir anlam vermemizi engelleyip kavramı kendilerine mal eden diktatörlüklerin korunmasına katkıda bulunuyor. George Orwell (1993, 163) bu konuda oldukça net,

Hemen her zaman böyledir bu, bir ülkeye demokratik dediğimizde onu övmüş oluruz: bu yüzdendir ki her rejimin taraftarı demokrasi der yönetiminin adına, sonra uykuları kaçar anlamında uzlaşılacak da artık kullanamayacaklar diye o kelimeyi.

Demokrasinin zaman zaman anlam krizi yaşadığının söylenmesi boşa değil, dehşetten tavize, devrimden bayağılığa kadar her şeyin meşrulaştırılmasına hasrediliyor kavram. Larry Diamond (1993, 4) "demokrasi, sürecin 'en dengede olduğu hale' yaklaşabilir ama ilerlemeye de gerilemeye de açık" diyerek, yahut Iris Marion Young (2000, 5) demokrasinin "bir derece meselesi" olduğunu söyleyerek işleri daha da karıştırıyor. Robert Dahl (1971) ise demokrasiden tamamen kaçınarak, demokrasinin nihayete ermiş bir tasarı olmayıp hep oluşma sürecinde olduğunu kabul eden poliarşi kavramını kullanıyor.

Geçmişe dönüp bakınca, Anthony Giddens'ın (1999) "üçüncü yol" çalışmasından yirmi beş yıldan uzun süre önce

yayımlanmış olmakla birlikte, Dahl'ın (1971) çok yönlülük (proteanism) vurgusu, müzakereci demokrasiye ve onun, oydaşmacı siyaset (consensual politics) ısrarı sayesinde muhalif siyasetin (adversarial politics) sona erdiği şeklindeki zaman dışı beyanına karşı ilk önalıcı saldırı olarak görülebilir. Bununla birlikte Dahl'ın fikirlerinin, politikaların belirlenmesinde vatandaşların fikirlerini almak için seçim gibi süreçleri kullanan toplayıcı demokrasi kategorisine dahil olduğunu da unutmayalım. Toplayıcı ve müzakereci modellerin aksine köktenci demokrasi, toplumda sıradüzenli ve baskıcı iktidar ilişkilerinin rolünü kabul eden, hep var olan farklılık ve ihtilaf olanağını hesaba katan "kavgacı çoğulculuk" anlayışına vurgu yapar. Köktenci demokrasinin amacı kamusal alanda akılcı bir oydaşma oluşturmak değil, düşmanlık olasılığını "kavgacılığa" dönüştürerek insanlar arası husumet ihtimalini ortadan kaldırmaktır (Mouffe 2004). Kavgacılık çatışmanın kökünün kurutulamayacağı, bununla uğraşılmaması gerektiği fikrine işaret eder. Yine bu fikre göre cepheleşme seçkinler arası yarış veya düşmanlar arası mücadele (düşmanlık) şeklini almamalı, çekişme rakipler arasında (kavgacılık) gerçekleşmelidir. Köktenci anlamında demokrasi bir yönetim sistemi (arşi) olarak değil bir tür iktidar tarzı olarak anlaşılır. Demokrasi sözcüğünün kökeni (demos, "halk", kratia "iktidar"), demokrasinin kurumsallaştığında bambaşka bir şeye dönüştüğünü ortaya koyar; dönüştüğü şey "demoarşi", yani çokbaşlığın (multiplicity), görünüşte de "halkın" yönetim sistemidir. Chantal Mouffe'un (2006) siyasetten sökülüp atılamayacağını söylediği kavgacılığı yok etmeye çalışan toplayıcı ve müzakereci yaklaşımlar, demokratik siyaset için olumsuz neticeler doğurur. Toplayıcı modeller demokrasinin bir iktidar tarzı olan temelini yöntemsel bir idare sistemine dönüştürerek demokrasiyi ruhundan eder. "Temsili demokrasi" tezatını pekala "seçimli yetkecilik" olarak da adlandırabiliriz, zira oylama karşıt konumların onları ezmek için hasmane karikatürlere indirgenmesini teşvik eder (Gra-

eber 2009a). Öte yandan müzakereci demokrasi ise "gerçek siyasi kavramlarla düşünme becerisi bulunmadığı için her zaman başka, misal ekonomik, ahlaki ya da hukuki söylemlere başvurmak zorunda kalan liberalizmin tam kalbine kazınmış bir eğilimin tatmin edilmesidir" (Mouffe 2004, 124-5). Müzakereci demokrasi siyasi mekanı uçlarda yaşayanlara açmak yerine (bkz. Dryzek 2000) topluma siyaset karşıtı gözlüklerle bakılmasına katkıda bulunur, böylece siyasi alternatifler dile getirme becerimizi ortadan kaldırarak mevcut ekonomik düzenin hegemonyasını pekiştirir.

Siyasi meselelerin özünde ahlaki, haliyle de akılcı muameleye elverişli olduğu inancı müzakereci demokrasinin olmazsa olmazıdır. Demokratik toplumun hedefi akılcı bir oydaşmaya varılması noktasına indirgenir böylece. Siyasalda uyumsuzluk çıkma ihtimalinin her zaman mevcut olduğu iddiasıyla bu hedefi sorgulayan da, demokrasi olasılığının altını oymakla suçlanır (Mouffe 2004, 124). [10] Müzakereci demokrasinin aksine doğru dürüst işleyen bir demokrasi, demokratik siyasal konumlar arasında cepheleşmenin varlığını gerektirir. Bu, demokrasinin her zaman şiddet tehlikesiyle karşı karşıya olduğu anlamına gelir, ancak paradoksal olarak, çatışmanın bütünleştirici bir görev üstlenmesi sağlanarak bu olasılık iyiden iyiye azaltılır. Şiddetin yokluğunda ise "demokratik cepheleşmenin yerini uzlaşmaz ahlaki değerler veya özcü kimlik biçimleri arasında bir savaşın alması" (125) tehlikesi her daim varlığını korur. Şiddet kavgacılığı terk ederek düşmanlığa yönelen "demokratik" modellere çok daha açık biçimde çöreklenir. Kurumsal "demokrasilerin" yere göğe sığdıramadığı sistemli yönetim biçimlerinin hepsinde yerleşik sıradüzenler değildir bunun tek sebebi; kavgacı olmayan demokrasi modellerinde "bizin" karşı-

10 Mesela Habermas'ın (1989), liberalliğine işaret eden ve (aşağıda tartıştığım) kamusal alan kavramının maddi değil zorunlu olarak müzakereci olduğunu, bu yüzden de köktenci demokrasi kavramsallaştırması için uygun olmadığını ortaya koyan konumu budur.

sında yer alan "onlar" saygıdeğer siyasi rakipler olarak görülmezler. "Onlar" ahlaki, ekonomik ve hukuki düşmanlar veyahut da aklın düşmanları olarak tanımlanabilir ancak, böylece meşru rakiplerden çok "vahşilere" dönüştürülürler. Dolayısıyla, üçüncü bir yolun varlığı ve iyicil görünümü gözümüze sokuluyor, ancak köktenci demokrasi anarşizmin içeriğiyle örtüşen şiddetsiz bir topluma taşıyabilir bizi. Hoş, anarşizm geçerli bir siyasi konum değil de akıl hastalığı belirtisi olarak sunuluyor ama, bunlar anarşizmi küçük düşürmeye çalışanların oyunları. Anarşizmin şiddetle yatıp kalktığı gibi boş lafları bir yana bırakalım; bıkıp usanmadan tekrarladığım gibi anarşizm şiddetin her halinin reddidir. Şiddet aksa anarşi karadır, çünkü her tür şiddet bir hakimiyet, yetke veya yönetim sistemi biçimi içerir, bunları başka bireyler üzerinde uygular. Yani özgürlüğe destek değil köstek olur. Öte yandan köktenci demokrasi, bütün arşi (yönetim sistemi) biçimlerini reddettiği, şiddetsizliği vurguladığı, ihtilaf ve farklılığa olanak sağladığı için özgürleşmeye temel olarak düşünülebilir. Ayrıca oydaşmayı göklere çıkarmak ve cepheleşmeden kaçınmak "siyasi katılıma ilgisizlik ve hoşnutsuzluk doğurur" (125). Toplumlar işlemek için oydaşmaya ihtiyaç duyarlar elbet, ancak her zaman ihtilaf da olmalıdır; ancak bu yolla egemenlik, yasa ve kapitalizmin bütünsel mantığına direniş bir davranış siyasetine, kalıcı bir "nihai amaç peşinde koşmayan araca" dönüşebilir; demokrasi ilelebet çok yönlü bir süreç olabilir (Agamben 2000).

Mouffe (2004, 130), "geçerli demokratik özyönetim koşulları oluşturmak için vatandaşların vatandaşlık haklarını kullanabilecekleri – siyasi birimlerin ulus-devletle aynı olması gerekmeyen...– bir demos'a ait olmaları gerekir," diyor. Egemen iktidarın reddine katılıyorum, ama vatandaşlık anlayışının yerine anarşizmin özgür birlikler, gönüllü işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma anlayışını koymak istiyorum. Simon Critchley'in (2004, 231) ifade ettiği gibi,

siyasete uzun uzadıya kafa patlatmanın sıkıntısı, arşik ol-

masından, yönetme edimine, egemenlik edimine, hepsinden önce de kendini ve başkalarını yönetmeye ehil bir egemen siyasi özneyi önkoşul olarak varsayan ve meydana getiren karara bağlı kuruluş, çıkış, ilan ya da başlama anına kafayı takmış olmasından kaynaklanıyor.

Jacques Rancière'e (1999) göre bu, la politique'in (siyasalın) la police (polis) düzenine indirgenmesidir, ben de bu yüzden, aşağıda daha da ayrıntısına gireceğim üzere, "yazılmamış"-demokratik-anarşik ve "düzenlenmiş"-yetkeciarşik kamusal mekan anlayışları ayrımı geliştiriyorum. Köktenci demokrasi yönetimle ilgili olmamalı; ister yönetimsellikteki "benin kendi" yönetimine atıf yapsın ister başka bir şeye. Anarşik bir demokraside atıf yapılacak bir "benlik" yoktur.

"Halk" denen şey nedir öyleyse? Emmanuel Levinas (1979, 294) siyaset halk, demos demeye gelen çokbaşlığın dışa vurumu olarak anlaşıldığında, bizzat siyasetin özü olan "çokbaşlığın özü olan anarşiyi" tartışıyor. Bu, Michael Hardt ve Antonio Negri'nin (2004), halkın belli bir kara parçasıyla ilişkilendirilebilir biçimlerde tanımlanamadığı ya da denetlenemediği bir hale gönderme yapan çokluk kavramına benziyor. Demokratik siyaset eşitlik önkoşuluyla ortaya çıktığı, yani demokrasi belli bir sıradüzene göre rol dağıtan bir düzenin mekanizmalarına direniş olduğu için, "halk" tam da Rancière'in (1999) her türlü toplumsal niceleştirmeyi aşan o boş mekan şeklinde tanımladığı şeydir. Critchley (2004, 231) de, "halk" diyor, "hesaba katılanların, burjuva gibi servet ve mülk sahipliği yoluyla ya da aristokrasi gibi soyları sayesinde yönetme hakkı olanların dışında kalanlardan oluşur." Kısacası, tastamam vatandaşlık haklarından soyutlananlardan yahut Agamben'in (1998) homo sacer (kutsal insan) dediklerinden oluşan halk, egemen düzene ve hukuki iktidara aykırılık ifade eder. Egemenin hesaba katmayı gerekli görmedikleri, mevcut düzende değil yepyeni bir karşı düzen-

de, anarşide adam yerine konmakta ayak direttiklerinde köktenci demokrasi ortaya çıkar. Nitekim (neoliberalizmin örnek oluşturduğu) siyaset karşıtı gelenek halkın köktenci dışavurumu karşısında, yani devlet imalatı olan das Volk (ulus) değil, çıplak hayatın özgürlüğü ve indirgenemez çoğulluklan içindeki insanlar, die Leute (halk) karşısında korkuya kapılır. Homo sacer ve eşitlik önkoşulu bir araya geldiğinde, mevcut iktidar ilişkileri kafası üstüne çevrilir ve "savaşkan aidiyetler"den kaynaklanan tehlikelerin üstesinden gelinir (Harvey 1996). Kimlik siyaseti işlemeye devam edebilir ama düşmanlığın kavgacılığa dönüştürüldüğü ve kavgacılığa içkin eşitlik algısı sayesinde, herkesin meşru ve eşit hak sahipleri olarak görülür olduğu siyasetteki önemini yitirir. İşte Clive Barnett (2004a) kavgacılığın, "içeri" ve dışarı" arasında net bir ayrıma dayandığı için siyaseti mekansallaştırdığını savunarak Laclau ve Mouffe'un (2001) çalışmasını homojenleştirdiğinde, tam da bu heterojenliği ıskalıyor. [11]

Mevcut zeitgeist her şeyi içine alan bir oydaşmayı, haliyle de kavgacılığın ortadan kaldırılmasını benimsiyorsa (Mouffe 2004), yönetim faaliyeti edilginleşme, düzen, devlet tehlikesiyle ve Rancière'in (1999, 135) "oydaşma rüyasının karanlık tarafı" dediği şeyle mütemadiyen karşı karşıya kalıyor demektir. Evrensel oydaşmaya yönelik inanç açıkça siyaset karşıtı olmasının yanı sıra, neoliberalizmin uyumlu "küresel köy" ya da "tarihin sonu" (Fukuyama 1992) büyük anlatılarının gösterdiği üzere, nihai durum odaklı düşünüşün kurucu tarzıdır da. Uzay-zamanın ilelebet çok yönlü doğasının gerektirdiği açıklığı bağrına basan anarşizm ise, siyasetin yaşayan, nefes alan özünün, "toplumsal hayatın esas gerçekliği olan didişmenin" ürünüdür. [12] Dolayısıyla siyaset, hükümetin kurduğu siyaset dışı kılma düzenine dur diyen kamusal uyuşmazlık (dissensus) gösterileriyle ete kemiğe bü-

11 Barnett'a yönelik bir eleştiri için Thomassen'a (2005) bakılabilir.
12 Nihai amaç peşinde koşmayan araç olarak kavranan anarşizm ile nihai durum anlayışına sarılan Marksizm bambaşka yolların yolcusudur (krş. Harvey 2000).

rünür. Critchley'in (2004, 232) öne sürdüğü gibi, "siyaset anarşik demosun dışavurumu olarak anlaşılabilirse, siyaset ve demokrasinin aynı şeye verilen iki farklı isim olduğu söylenebilir", zira demokratikleşme "demos-gösterisi olarak gösterinin* ... dışavurumuna dayalıdır." O halde demokrasi "sokağın siyasetidir"; anarşist doğrudan eylem hattına yanaşır ve kamusal mekanda maddi bir temele ihtiyaç duyar (Ferrell 2001; Mitchell 2003b). Bu arada şunun altını çizeyim; demokrasiyi doğrudan eylem ve maddi kamusal mekan kulvarına yerleştirmekle üç beş araçtan ibaret bir mekansallık önermeye çalışmıyorum, zira böyle bir tavır demokrasi talebini, demokratik arzuyu yaratmak için kat kat açılmış karmaşık tarihlerle ve ayrıntılı coğrafyalarla bağını koparmış kuramsal bir soyutlamaya indirgemekten başka işe yaramaz. Aksine, demokrasi uzay-zamansal bakımdan küresel gasp ve şiddetli adaletsizlikle dolup taşan bir siyasi anda meydana geldiği için "doğru anda, doğru meydanda" dile getirildiğinde her daim "taptaze, tertemiz ve doğrudur" (Lummis 1996, 15). Sonuç itibariyle, kamusal mekan üzerinden düşünülen köktenci demokrasinin mekansallıkları ilişkiseldir, "küresel bir yer algısı" boyunca içerilere dışarılara uzanıp durur (Massey 1994).[13] Yani köktenci demokrasi Barnett'ın (2004a) öne sürdüğünün aksine, karasallaşma olarak anlaşılması gereken bir mekansallaşmayla ilgili değildir, Doreen Massey'in tanımladığı anlamda birbirlerinin arasına serpiştirilmiş (intercalated), geçerli karşılıklı bağımlılığa dayalı yeni dayanışma biçimleri hayal etmemize olanak sağlayan (Mouffe 2004, 131) mekan

(*) Özgün metinde "demonstration as demos-stration" olarak geçiyor. (ç.n.)

13 Massey (2005, 6) anlam taşıyan yer ve soyut bir kapsayıcı olan mekan arasındaki ayrımı reddediyor ve mekanı ucu açık hikayelerin eşanlılığı, yeri ise bu hikayelerin koleksiyonları olarak düşünmeye teşvik ediyor. Bu yeniden kavramlaştırmayla neoliberalizmin ilişkisel coğrafyalarını daha iyi anlayabiliyoruz; herhangi bir yerdeki görünüşte "yerel" çekişmenin, zorunlu olarak mekanın daha geniş kümesine bağlı olduğunu görüyoruz. Bunun karşıt sonucu da, genel itibariyle neoliberalizm gibi görünüşte "küresel" zorunlulukların her zaman bitmez tükenmez melez şekillerde yere dayalı deneyimlerle birleştikleri oluyor (Peck, 2003).

coğrafyalarıyla ilgilidir. Mevcut (neo) liberal demokrasi ne derse desin, köktenci demokrasi etiği ahlaki fikirler üzerinden kavramsallaştırılamaz, bir egemeni ima eden hiçbir bağla bağlanamaz. Köktenci demokrasi egemenliğin siyaset karşıtı düzenine sokulan bir çomaktır, bu yüzden de kendisine kısaca anarşi denir.

Görünümler Alanı

Daha köktenci bir demokrasiye ulaşmamız mekanı ve yeri nasıl ürettiğimize, nasıl ele aldığımıza bağlı:

Eğer ... yer ve benlik birbirlerini karşılıklı olarak kuruyorlarsa, demokrasi tasarısını sürdürmek için ülküsel benliğin yaratılma yolları ile yer üretimi arasında kimi koşutluklar var demektir. Bir yer inşa ederken bireysel ya da ortak tasarı ve ülkülerimize uymalarını isteriz. Demokrasilerde bu ülküler arasında toplumsal adaleti, hoşgörüyü, kapsamayı destekleyen, kamuya toplanma mekanları sunan ya da topluluğun ortak değerlerini yansıtan yerler inşa etme arzusu da yer alır. ... Bir yaşam biçimi ve süreç olarak düşündüğümüz demokrasi kısmen yerlerin yapılmasını, yıkılmasını ve yeniden yapılmasını da içerir (Entrikin 2002, 107–8).

Demokrasinin kucaklayıcı olması amaçlandığı için, kamusal mekanlar ve yerler özellikle önem taşırlar. O yüzden kamusal mekanı, siyaseti sıradüzenden, teknokrasiden, uluslararası hamilerden, hükümetin araklamacılığından ve modern aristokrasinin kafalama (co-optation) girişimlerinden temizleme ihtimali olan kavgacılık da dahil olmak üzere, köktenci demokrasi uygulamasının ta kendisi olarak anlayabiliriz. Demokrasi yalnızca insanların günlük meseleleri tartışmak üzere toplandıkları mekanlara değil (Staeheli ve Thompson 1997), fikirlerin çekiştiği yerlere de gereksinim duyduğu için, köktenci demokrasi ve mekan arasındaki bu ilişki son derece önemli. Demokratik bir toplum kamusal mekanı, bütün toplumsal gruplara açık, bireylerin kamu me-

selelerine katılma imkanına set çekecek hiçbir yapısal engelin olmadığı bir meydan olarak görmek zorundadır. Bu yüzden ortak edimin, söylevin ve kavgacılığın kamusal mekana iyiden iyiye yerleştirilmesi gerekir ki (Goheen 1998), bu saha kimliklerin yaratıldığı ve tartışıldığı esas ortam haline gelsin (Ruddick 1996).

Kamusal mekanın kimlik oluşumu için önem taşıdığı, beşeri coğrafyada oldukça kabul gören bir fikirdir (Lees 1994; Massey 1994). Kimlik de kamusal mekanın hatlarının belirlenmesinde önemli bir unsur olduğu için bu yaratım sürecinin iki yönlü işlediğini söyleyebiliriz. [14] Kamusal mekan bireylerin ortaklaşa girişimlerde bulunurken kendilerine ait görüşlerini korumalarına olanak sağlarken, temsil için birey ve grupların ihtiyaçlarını dillendirecekleri, kamunun ilgisini talep etme meşruiyetine sahip insanlar olarak kendilerini gösterecekleri fiziksel mekanlara ihtiyaç vardır (Mitchell 2003b). Bununla birlikte temsil hakkı her zaman, mesela yetkeci yönetimlerde tanınmaz, o zaman kamusal mekan kişinin sosyopolitik etkileşimlerinin kapsamını ifade eder. Arendt (1958) bunu "görünümler alanı" ya da insanların görülmek için ihtiyaç duydukları mekan olarak tanımlıyor. Eylem ve konuşma görünürlük gerektirir, çünkü toplayıcı demokrasiye karşıt olarak, bir grup bireyin anonim bir şekilde oy kullanması demokratik siyaset için yeterli değildir. Herhangi bir kamuya aidiyet ne kadar az olursa olsun katılım gerektirdiği için, bireyler fiziksel olarak bir araya gelmeli ve ortak bir mekan işgal etmelidirler (Howell 1993). Kamusal mekanda görünürlük merkezi öneme sahip olmakla birlikte teatrallik de gereklidir, zira insanlar bir araya geldiklerinde, görünümler alanı sadece "orada" olmakla kalmaz, tekrarlayan edimlerle fiilen (yeniden) üretilir (Valentine 1996).

---

14 Kimlik oluşumu ayrıca yarı kamusal alanlarda, özel mekanlarda ve madun grupların kendi kimliklerinin muhalif yorumlarını oluşturdukları madun karşı kamularda meydana gelir (Fraser 1990).

Teatrallik, mekanın idaresiyle gerçekleştirilmesi arasında bir ayrım oluşturan Henri Lefebvre (1991) tarafından meşhur edilen, mekanın üretildiği fikrini benimser. Lefebvre'e göre hükümet ya da bir başka kurum tarafından denetlenen ya da kullanımı düzenlenen kamusal mekan "mekan temsili" olarak görülürken, fiilen toplumsal gruplar tarafından kullanılan kamusal mekan "temsil mekanı" adını alır. Ayrım bir mekanın "resmi" durumuyla çeşitli birey ve grupların onu kullanma becerisi arasındaki farka dikkat çeker (Arefi ve Meyers 2003). Kimi mekanları "resmi" varsayma iktidarı kimi grupları bu varsayıma dayanarak buralara sokmama iktidarıyla el ele gider. Herhangi bir mekanın "resmiyetinden" ancak arşik iktidarı elinde tutanların ağzından duyduğumuzda emin olmaz mıyız? Bununla birlikte Lefebvre'in ayrımı, kamusal mekanın toplumsal olarak inşa edilmiş olduğunun, yahut mekansallığının kabulüyle kamusal mekan için alttan alta yaşanan çekişmeyi ve onun zorunlu koşulu olan kavgacılığı da ima eder. Dolayısıyla temsil, mekan talep etmenin yanı sıra onu yaratır da.

Bedensel temsillere ve kişisel mekan deneyimlerine verdiği önem Lefebvre'in kuramının faydalı yönlerinden bir diğerini oluşturuyor (McCann 1999). Bu ayrıca sıklıkla birbirine karıştırılan kamusal mekan ve kamusal alan arasındaki temel farka da hitap ediyor. Mekan konusunda tamamıyla suskun olan Habermas'ın özgün kamusal alan fikri (Howell 1993), kamuoyunun tercihen devlet iktidarının zoru olmadan oluştuğu, soyut toplumsal hayat alanı olarak tanımlanabilir (Habermas 1989). Buna karşılık kamusal mekan tam anlamıyla maddi bir mekan olarak düşünülmelidir, çünkü siyasi eyleme görünürlük sağlayan onun bu boyutudur (Ferrell 2001; Mitchell 2003b). Köktenci demokrasinin yerinde yeller estiği durumlarda, toplayıcı ve müzakereci demokrasilerde bile, gerçek mekanlarda, "yerinde" gerçekleştirilen ve "sanal kamusal mekana" (yani kamusal alana) seçim siyasetinden bağımsız duygu ve düşüncelerle ilgili geribildirimler sağ-

layan protestolara tanık olunur. Gösteri kimi zaman kamusal alan yoluyla daha görünür olma amacı güdebilir, ancak basının bu görünürlüğü sağlaması için öncelikle kamusal mekanda bir siyasi iddia ortaya konmuş olması gerekir. Bu fiziksel boyutun yokluğunda, dile getirilen iddia sözel ya da metinsel olarak kamusal alanda söylemsel bir yer işgal edebilir, ama görünümler alanından yoksun kalır. Kamusal mekan soyutta kurulamayacağı için gazete, radyo, televizyon ve internet kamusal mekanın değil kamusal alanın unsurlarıdır.

Soyut mekanların kamusal mekan olarak düşünülmelerine, bunlar genellikle enikonu şirket ve/ya hükümet çıkarlarına göre yapılandırıldıkları ve bunların hakimiyetinde hareket ettikleri için, mevcut iktidar ilişkilerini genişletebilecekleri varsayımıyla da karşı çıkılabilir (Calhoun 1998). Öte yandan internet ise demokrasiyi geliştirecek gizilgüce sahip devrimci bir araç olarak destekleniyor (Crang 2000). Gelgelelim, Jodi Dean (2003) şirket kontrolünün interneti bizi demokrasiye değil "iletişimsel kapitalizme" götüren bir "sıfır-kurum" haline getirdiğini öne sürerek bu bakış açısına karşı çıkıyor. Yine de internet ve diğer ortamların toplumsal grupların bilgi paylaştığı, örgütlendiği ve hareketlendiği bir ağ oluşturma becerisini de yabana atmamak gerekiyor (Castells 2000). Özel alanlarda gerçekleştirilen ve kamusal alan yoluyla kitlelere ulaşan bireysel edimler de dahil, görüntü, sav ve fikirlerin çeşitli ortamlar üzerinden yayılımı, siyasi eylem fırsatları sağlayan, hatta bunları ortadan kaldıran önemli etkiler yaratabilir. Misal her ne kadar kamu ham hallerine nadiren rast gelebilmiş olsa da Usame bin Ladin'in görüntülü mesajlarının yarattığı etki muazzamdı. Bununla birlikte, kamuya açık mesajların destek toplama ya da muhalefet oluşturma gücü son derece yüksek olmasına rağmen, El Kaide de ABD'nin "teröre karşı savaş" anlayışı da, siyasi amaçların fiziksel mekana dayandırılmasının öneminin farkındaydılar. 11 Eylül faciasının, aynı şekilde Irak ve Afganistan işgalleri fecaatlerinin bize kanıtladığı bu. Egemen ya da madun hiç-

bir grup maddi mekanı olmaksızın kendini var edemez. Don Mitchell'ın (2003b, 147) öne sürdüğü gibi "dünyadaki bütün internet iletişimini bir araya getirseniz, Dünya Ticaret Örgütünün Seattle toplantısını engellemek ya da Cenova görüşmelerini durdurmak gibi bir işi beceremezdi. Ama sokaktaki insanlar bunları başardı."

Bununla beraber, Barnett (2004b, 190) Habermas'ın kamusal alan düşüncesinin gerçek, maddi kamusal mekanlara dayanması gerektiğini varsayan, sözüm ona yaygın görüşle tartışmaya giriyor:

Habermas'ın özgün kamusal alan fikrinin mecazi bir maddi mekan anlayışına dayandığı varsayılıyor. ... Ancak Habermas'ın kamusal alanının yeterince maddi olmadığı savı pek doğru bir yaklaşım gibi görünmüyor. Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'ndeki sorun gerçek mekanları göz ardı etmesi değil, kavramsal olarak insanların birlikte bulundukları yerler inşa etmesi ve bunları tarihsel olarak uygulanabilir toplumsal etkileşim uygulamalarının kamusallığını ölçmek için düzgü olarak kullanması. Dahası, coğrafyacıların kamusal alanı insanların birlikte bulunmasıyla toplumsal etkileşimin gerçekleştiği, belli sınırlara sahip kamusal kent mekanlarına dönüştürme saplantısı ... eleştirel beşeri coğrafyanın iletişim uygulamalarına gereken önemi bir türlü veremediğini ortaya koyuyor. ... Gerçek maddi mekanlarla sanal ortam mekanları arasında keskin bir karşıtlık kurma çabası işe yaramıyor, çünkü toplumsal hareketlerin basının dikkatini çekmek ve varlıklarını kapsamlı mekansallığa sahip basın ağlarına aktarmak için, "gerçek" mekanları sahneye dönüştüren bir dizi teatral protesto stratejisi uyguladığını gerektiği gibi ifade edemiyor.

Barnett burada aslen toplumsal hareketlerin maddi kamusal mekanı, kamusal alan yoluyla daha fazla ilgi çekme stratejilerinin bir parçası olarak ne şekillerde kullandıklarını betimlemeye çalışıyor, ki ben de aynı şeyden daha önce bahsettim. Barnett ayrıca "kamusal alan coğrafyasının tanı-

mı insanların birlikte bulunduğu, seçili toplumsal etkileşim mekanlarına sıkıştırılmamalı ... [çünkü] 'gerçek' ve 'maddi' mekanların ülküselleştirilmesi, nezaket ve saygıya dayalı toplumsal etkileşim olanağının koşullarını oluşturan, ikisi de son derece stratejik meşru karar alım ve ihtiyaç yorumlama uygulamalarının coğrafi yapısını bütünüyle algılamamıza engel olur" (191) diyor. Aslına bakılırsa önerdiği hiç de alışkın olmadığımız bir şey değil; Barnett'ın yaptığı, bu maddi olmayan stratejik uygulamaların "geribildirimine" "kamusal mekan" yaftası yapıştırmak üzere anlambilimle oynamaktan ibaret. Coğrafyacılar toplumsal hareketlerin kullandığı stratejik uygulamaların geniş mekansallıkları üzerine uzun uzadıya düşünmeyi reddetmiyorlar, aksine çoğu (bkz. Goheen 1998; Howell 1993; Mitchell 2003b) bu işi basitçe, Barnett'in iddia ettiğinin aksine her daim maddi olan kamusal mekanın zinhar eşiti olmayan kamusal alana havale ediyor. Kısacası, Habermas'ın kamusal alan fikrinin mecazi bir maddi mekan anlayışı gerektirdiği gibi bir sav yok. Aksine, birçok coğrafyacının gözünde Habermas'ın kamusal alanı her zaman gayrimaddi bir şey, haliyle de maddi mekanla karıştırılması söz konusu değil.

Şimdi Barnett (2004b; ayrıca bkz. Keith 997) kamusal mekanın zorunlu fizikselliğinin bu kadar büyütülmesini "sokağı" romantikleştiren bir fetiş olarak değerlendirebilir, ama postmodern siyasetin köktenci olanaklarını zayıflatmaya yönelik bu tür eleştiriler yersiz. Lewis Call (2002, 7-8) Habermas'ın "postmodern siyaset tartışmasına ait terim ve kategorileri, modern liberal devletin hızla aşınan kuramsal ve epistemolojik temellerini kuvvetlendirmek için kullandığını"; bunu da "araçsal akılcılığı — yani toplama kamplarının ve atom bombalarının 'akılcılığını' – Habermas'ın uygulanabilir (ve kesinlikle liberal) toplumlar yaratmak üzere kültürel ve siyasi bir tür 'kamusal alan' bünyesinde işleyebileceğini öngördüğü, daha geniş kapsamlı, ümitvar bir 'iletişimsel akılcılık' bağlamına oturtarak" yapmayı umduğunu öne sü-

rüyor. Burada mevzubahis olan şey şu;

Habermas liberal akılcılık, muhafazakar sosyolojik kuram ve anaakım dil felsefesinden yana saf tutarak Marksizmi ve köktenci maddeci bakış açısını reddediyor, Marcuse gibi daha önceki Frankfurt Okulu düşünürlerinin devrimci hedefini bir köşeye atıp sosyal demokratik bir tavırla kapitalizmin "akılcı" gerçekleriyle uyuşma yolunu seçiyor. (Ryan 1989, 27)

Demek ki Habermas'ın güncel siyasi kuramda (Barnett'ın kamusal mekanla karıştırdığı) kamusal alanla ilgili fikriyatın her şeyi olduğuna dair övgülere, bu fikriyatın (neo)liberal akılları sağlamlaştırdığını bilerek, epey bir eleştirel yaklaşmak gerekiyor. Anlaşılan o ki Habermas'ın gayrimaddilik kuramını, zorunlu olarak doğrudan eylem ve kamusal mekanın maddiliği üzerine kurulu köktenci demokrasi siyasetine yedirmek mümkün değil. Lefebvre'in (199, 416-17) öne sürdüğü gibi, mekana damgalarını vuramayan fikir, değer ve temsiller "özlerini kaybedip içi boş işaretler haline gelir, soyut betimlemelerden ibaret kalır, fantezilere dönüşürler."

Kamusal mekanda kabul görmeyi başaramayan grupların demokratik süreçlerin dışında bırakılması, maddiliğin ne kadar önemli olduğunu gösteriyor. Kamusal mekanın demokratik mahiyeti birçok akademisyen tarafından kabul edilmekle birlikte (Barnett ve Low 2004; Hénaff ve Strong 2001; Howell 1993), bu fikrin muhalifi de çok, zira paradoksal olarak kamusal mekan her daim kadınlar (Bondi 1996; Massey 1994), etnik azınlıklar (McCann 1999; Ruddick 1996), eşcinseller (Duncan 1996; Hubbard 2001), yaşlılar ve gençler (O'Neil 2002; Valentine 1996), evsizler (Del Casino ve Jocoy 2008; Mitchell ve Staeheli 2006), engelliler (Butler ve Bowlby 1997; Freund 2001) söz konusu olduğunda kilitli bir sömürü ve baskı alanı olageldi. Kamusal-özel ikiliği, ikisi de toplumsal inşalar olan cinsiyet ve toplumsal cinsiyetle de ilgili olduğu için feminist akademisyenler kamusal mekan fikrine daha da mesafeliler (Bondi 1996). Öte yandan Nancy

Fraser (1990) birçok feministin kamusal mekana ev dışında kalan her şeyi sokuşturduğunu, böylece üç farklı alanı; devleti, ücretli işleri içeren resmi ekonomiyi ve kamusal söylem meydanlarını bir araya topladığını söylüyor. Kamusal ve özel kavramları, her yöne eğilebilmelerinin yanında, kullanımları ve anlamları kültürden kültüre değiştiğinden, zamanın ve yerin yerel özelliklerine bağlı olduğundan son derece karmaşık kavramlar. Göreliliği savunmaya çalışmıyorum, ayrıca katılımın, dolayısıyla da kamusal mekanın bambaşka "kültürel değerler" olduğu iddialarına da karşı durmaktan vazgeçmememiz gerektiğinin altını çiziyorum. Topluluk meselelerine katılma arzusu toplumsal bir varlık olarak insanın içinde taşıdığı özelliklerden biri. Toplumsal örgütlenmeler de hem sokağın "yerel" siyasetinin, hem de bu örgütlenmelerin "küresel" mekanın daha geniş kapsamlı iktidar geometrileriyle aralarındaki ilişkisel coğrafyanın ürünüdür; kamusal mekanın özgül bağlamlarının farkına varabilmek için bunun anlaşılması gerekiyor.

Özel-kamusal ikiliğini tartışan Hénaff ve Strong (2001) herhangi bir mekana girişin kıstaslarını inceliyor. Bir birey ya da grubun kıstas belirleme hakkının kabul edildiği yerler özel mekanlar, burada anlamı ise herkesçe tanınan "sahiplik" sağlıyor. Öte yandan kamusal mekanlar giriş kıstası olmakla birlikte bu kıstası uygulama hakkının her daim tartışıldığı yerler. Kamusal mekan söz konusu kıstası karşılayan herkese açık, ama denetim özel mekandaki içeriğinden farklı olduğu için, kamusal mekana kimin dahil olacağının, kimin buradan dışlanacağının meşruiyeti hep tartışma konusu. Kurt Iveson (2003, 215) "dışlama davranışları siyaseten ne tür süreçlerle meşru kılındıkları üzerinden ele alınmalı, böylece eleştirel kuramcılar farklı dışlama biçimlerini ayırt edebilirler" önerisinde bulunuyor. Özellikle liberal kamusallık retoriğinin serbest ve muhtemelen "hakça" erişimin önüne yerleştirdiği kimi tabiiyet ve dışlama biçimleri, ancak birtakım öznelliklerini kendi özel alanlarında bırakan, yani kamu

alanını bu tür şeylerden ari kılan bireylerin kamuya erişim sağlamasına izin veriyor (Iveson 2003). Liberal düzenlemeye göre, söz gelimi eşcinsel kadın ve erkeklerin erişim hakkı cinselliklerini gizli tutmalarına bağlı oluyor. Konum ve kimliklerin ayraca alınması, olanaklı kimliklerin keşfini bastırarak, değersizleştirerek ve bunların gelişimini durdurarak son derece önemli kimi aidiyetleri bilfiil dışlıyor (Calhoun 1997) ve düzgüsel öznelliklerin genel geçerliğini pekiştiriyor. Yani, Habermas'ın liberal etkisi herhangi bir kamuyu tek kamu haline getirdiğinden, kamusal alan herkesin erişimine açık bir kamusal mekan olarak düşünülebilecek bir alan olmaktan çıkıyor, aksine "bir dolu kamunun kültürel ve ideolojik olarak çekiştiği yapılandırılmış sahne" olarak anlaşılması gerekiyor (Eley 1992, 306, vurgu bana ait).

Bu yaklaşımı desteklemekle birlikte müzakereci demokrasinin değerli tarafları olduğu iddiasını da sürdüren Young'a göre (1990), maddi ve somutlaşmış bir kamusal mekan anlayışının üstünlüğü, farklı kamuların etkileşime girerek daha köktenci bir demokrasi yaratabilecekleri bir siyasi katılım sahası haline gelebilme potansiyelinde yatıyor. Kamusal mekanın demokratikliği fikrine karşı çıkan Malcolm Miles (2002, 256) ise, "kamusal mekan ne vakit kitle demokrasisi için bir zemin oluşturdu ki?" sorusunun hemen ardında, "kalabalıkların kendi göbeklerini kendilerinin kestiği durumları dışarıda bırakalım" koşulunu iliştirerek istemeden de olsa bu fikre destek sunuyor. Kamusal mekan kimi toplumsal grupları dışlayabilen bir yapıya sahip olabilir, hatta kimi grupların erişim mücadeleleri başkalarının önünde engel oluşturabilir, ne olursa olsun kamusal mekan kamusal iddiaların görünür kılındığı ve tartışıldığı en önemli saha olma özelliğini sürdürür. Mekanlar zaman zaman farklı toplumsal gruplara uyacak şekilde rollerini değiştirebiliyor olsalar (Atkinson 2003), kuşkusuz grupların birbirinin yerine geçme mücadelesi bu uyumu ve değişimi güvence altına alabilir. Bir mekana dahil olma talebi çoğu zaman dışlama mekanını güç kullanarak iş-

gal etmek anlamına gelir, bu da kamusal mekanın hiçbir zaman çantada keklik olmadığını ve tabiatı gereği çekişme gerektirdiği fikrini pekiştirir. Bu bağlamda, kavgacı bir siyasal yaklaşım farklılıkları kabul eden ve destekleyen, daha kucaklayıcı bir kamusal mekan tahayyülünün temel koşullarından biri haline gelir (Watson 2006).

Kapitalist ayak oyunları, anarşist çekişmeler

Köktenci demokrasi, topluluk ilkelerine ve ortak hedeflerin aniden değişime uğrama olasılığına, neden olduğu çatışmalara ve çelişkilere dair kamusal tartışmalara içkin kavgacılık nedeniyle özünde ciddi bir belirsizlik barındıran, darmadağınık bir süreçtir. Demokratik toplumların mekanları mütemadiyen çalışır vaziyette olmalı, her ortak çıkar tanımında ve reddinde gerekli inşalar bakım ve onarımdan geçmelidir (Entrikin 2002). Bu süreçsellik, kamusal mekanın neden tartışma, protesto, kavgacılık ve ister istemez düşmanlık ve şiddeti dahi kapsayan akışkan bir tayfa sahip, süreğen bir çekişme nesnesi olduğunu, hatta bunun şart olduğunu açıklıyor. Aynı şekilde kamusal mekanı, temel kullanım hakkından karasallık ve simgesel sahiplik gibi daha karmaşık hususlara kadar çok çeşitli "erişim" meseleleri üzerine iktidar çekişmelerine sahne olan bir ortam olarak görmek büyük önem taşıyor (Atkinson 2003). Hiçbir zaman nihayete erdiği söylenebilecek bir tasarı değil kamusal mekan, aksine birbiriyle rekabet eden düzen (yetkecilik-arşi-mekan temsili) ve "yazılmamış" etkileşim (demokrasi-anarşi-temsil mekanı) ideolojileri arasındaki çatışmanın ürünü ve zemini (Lefebvre 1991; Mitchell 2003b). [15] Bu rakip yaklaşımlar nedeniyle kamusal me-

15 Bütün mekanlar toplumsal bakımdan açık kurallarla değilse bile rekabetçi düzenlemelerle yazılmıştır. Bununla birlikte, yazılmamış mekan ülküsüne mümkün mertebe kavuşmaya çalışılmalıdır (Harvey 2000), çünkü yazılmamış kamusal mekan hayalden ibaret olsa da, mekan ve yerde dışa vurulan açıklık, belirsizlik ve anarşi, buraları olası demokratik hücreler haline getirir. Asıl zorluk, bunlara öyle olduklarının bilincinde olarak davranmakta, zira demokratik mekanlar kurmak dışlamaların göz önüne çıkarılmasını gerektirir (Massey 2005).

kanlar ikiye bölünmüyor. Kamusal mekanın, gerek düzenlenmiş kesimden gerek yazılmamış kesimden çıkan, fark edilebilir bütün "neticelerin" zorunlu olarak geçici olmasını sağlayan süreçsel ve akışkan mahiyetinin, yani nihai amaç peşinde koşmayan bir araç oluşunun önemini vurgulamak gerekiyor.

Carr v.d. (1992, xi), demokratik kamusal mekanı savunduğunu öne sürmekle birlikte, kamusal mekanın "suç ve protesto gibi toplulukları tehdit eden faaliyetlerin zemini olduğu" iddiasıyla, düzenlenmiş yaklaşıma örnek oluşturuyor. Kamusal mekanı demokratik yapan, kurumsal iktidarı olmayanlara, mevcut duruma karşı çıkma fırsatı sunan protesto imkanı. Suça gelince, genelde mülkiyet hakları üzerinden düşünülen, haliyle de yoksulu ve mülksüzü kamusal mekana durmadan tecavüz eder gösteren bir şey bu. Hee ve Ooi (2003) düzenlenmiş yaklaşımı farklı bir şekilde ele alarak, kolonyal ve postkolonyal kentlerin kamusal mekanlarının yönetici seçkinlerce inşa edildiğini iddia ediyorlar. Kolonyal idareciler ve görevli rejimler kuşkusuz kendi mekan temsillerini dayatırlar, ama bu bakış açısı çekişme unsurunu ve temsil mekanının ortaya çıkma olanağını göz ardı ediyor. Devlet kontrolü altındayken halkın ele geçirdiği, daha sonra tekrar devlet hakimiyetine geçmekle birlikte kamusal alanda ideolojik rekabete konu olmayı, böylelikle hem Çin'deki hem başka yerlerdeki toplumsal hareketlerin hayal gücünü beslemeyi sürdüren Pekin'in Tiananmen Meydanı bu duruma örnek gösterilebilir (Lees 1994). Demem o ki, kamusal mekanın sahip olduğu değerleri demos bahşeder (Goheen 1998), hüküm süren seçkinlerin uygulama ve imgelemleri tek başına hiçbir zaman yeterli olmaz.

Devlet ve şirketler ortaklaşa bahşedilen değerlere meydan okuyup düzenlenmiş yaklaşımı destekleyebilirler, zira bunların niyeti kamusal mekanı, demokratik iktidarın hakim sosyoekonomik çıkar sahiplerini tehdit etmesini önleyecek biçimde şekillendirmektir (Harvey 2000). Kamusal mekanı ta-

mamen kontrol altında tutmak mümkün olmamakla birlikte, arzuyu mümkün mertebe uzakta tutarak düzeni sağlamaya çalışırlar (Duncan 1996). Şirket ya da devlet plancıları kamusal mekanı arzudan arındırmak için, Sorkin'in (1992) "kamusal mekanın sonu" dediği bir süreç izleyerek, etkileşimdense güvenlik isteğinin, demokratik siyasettense eğlence isteğinin ağır bastığı mekanlar yaratmaya çalışırlar (Goss 1996). Davranışların gözetimi ve kontrolü ihtiyacını temel alan düzenlenmiş kamusal mekan yaklaşımında, mekan temsilleri temsil mekanlarına baskın çıkar. Kenti "coğrafi niteliklerinden bütünüyle arındırılmış, tertemiz, yapay bir mimari yığına" dönüştüren, gözetim, metalaşma ve kişisel kullanımın artışı gibi süreçler bütünü yazında mekanın "Disneyleştirilmesi" olarak bilinir (Lees 1994, 446). Anlaşıldığı üzere, demokrasi mücadelesi kamusal mekandan bağımsız değildir, zira bir şeyin nerede söylendiği de en az söylenenin ne olduğu, ne zaman, nasıl ve kim tarafından söylendiği kadar önemlidir. Haliyle, belli başlı bütün toplaşma alanları sıkı gözetlenen kamusal mekanlar ya da bu gidişatın sonunda olacağı üzere özel mülk haline getirildiğinde, siyasi kışkırtmalardan korunmak çocuk oyuncağı haline gelir (Mitchell 2003a). O halde "protestodan siyasete geçme, sokakları kilitlemeyi bırakıp kamusal mekanı erişime açma, iktidardaki üç beş kişinin artıklarıyla geçinmektense iktidarı ele geçirme vaktidir" (Milstein 2000, 6).

Kamusal mekanın haksızca ele geçirilmesi karşısında bıkıp usanmadan mücadele etmek gerekiyor, çünkü sermayenin kemikleşmiş iktidarına ancak çeşit çeşit, bir dolu özne konumunun her birinin kamu mekanları üzerindeki hak taleplerini meşru gören bir kavgacılıkla son verilebilir (Mouffe 2006). Görünürde gündelik amma velakin "Disneyleşmiş" kapitalizm gösterilerini düzgüsel değerler, bayağı uygulamalar ve sıradan kesitler olarak görüp yok saydığımızda manasızlık gömleğini geçiriveririz üzerlerine. Lefebvre'in (1984, 24) gündelik hayatın eleştirisinin merkezi tam da bu nokta-

dır; bu kanıksanmış silsile neoliberalizmin neden kaçacak yer bırakmayan, yekpare bir kuvvet sanıldığını açıklamaya yardımcı olur. Bu görüş hegemonyanın, Laclau ve Mouffe'un (2001) savunduğu şekilde anlaşıldığında, genellikle baskıcı olmakla birlikte bu özellikleri hemen her seferinde gözden kaçan "gündelik" faaliyetlerin yeniden üretip durduğu, söylemsel olarak inşa edilmiş bir strateji olduğunu göz ardı ediyor. Neoliberalizmin, kamusal mekana yönelik son derece önemli neticelere neden olan baskı ve kafalama diyalektiği üzerinden hareket ettiğini akla getiriyor bu. Kamusal mekan genelde arşi ve demos arasında ciddi çatışmaların değil, dünyevilik ve sıradan hal ve gidişatın sahasıdır. Dolayısıyla, mekanın mütemadiyen (yeniden) üretilmesiyle dolayımlanan gündelik hayat (Lefebvre 1991), iktidarın şeyleştirildiği, eğip bükerek kullanıldığı ve reddedildiği bir mıntıkadır da aynı zamanda (Cohen ve Taylor 1992). Olağandışı çekişmenin görülür hale geldiği anları biçimlendiren, kamusal mekanın gündelik kullanımları ve biçimleridir. Yani, protesto gösterileri ilk başta göze ufak tefek görünse de, genellikle bunlar, mevcut uğrakta başta neoliberalizm çeşitlemeleriyle ilgili olmak üzere kapitalizmden duyulan hoşnutsuzluğun gizil göstergeleridir.

Kamusal mekanın kontrolünün temel bir strateji olduğu (Smith ve Low 2006) günümüz kentinde, neoliberalizm kamuya ait her şeye yüzsüzce saldırıyor (Brenner ve Theodore 2002). Her yerin toplayıcı-müzakereci (neo)liberal demokrasiye bulandığı bir dünyada, kamusal mekan çekişmeleri kültürel, dinsel, ulusal, etnik, toplumsal cinsiyetle ilgili meselelerin süzgecinden geçse de, temelde ve en başta kapitalizmin ayak oyunlarına karşı yapılıyor (Brand ve Wissen 2005). Mekanı ele geçirme fırsatları, uygulanan her yeni gözetim, intikamcılık, kontrol biçimiyle bir bir azalırken, ayrıca Sorkin (1992) de ölüm çanlarını çaladursun, bir taraftan da kamusal mekanın Disneyleştirilmesine Quebec City'de Cancun'a, Seattle'dan Cenova'ya kadar her yerde karşı çıkılıyor. Kamu-

sal mekanın geri kazanılması süreci Tunus, Mısır, Libya ve Yemen'deki Arap Baharı hareketlerinde olduğu gibi hükümeti alaşağı edecek kadar da şiddetlenebiliyor. Bu tür vakalar hiç şüphesiz sözde Üçüncü Dünyanın istikrarsızlık sicilinin giderek kabartılmasına, haliyle de Birinci Dünyanın güvenliğine daha büyük tehdit oluşturduğu balonuna katkıda bulunuyor. Gelgelelim, Batılı olmayan halklara içkin koşulları yansıtmakla hiçbir alakası yok bunun; "düşünen, akıl yürüten Batılı öznenin" vurgulanır olması,.kolonyalizmin yıkıcı etkilerinden, Batılı olmayan halklara reva gördüğü ve görmeye devam ettiği şiddetten genel itibariyle ellerini yıkayıp çıkmasıyla eşzamanlı. Bu, bütün Üçüncü Dünya (ve yanında Birinci Dünya) fikrinin, Üçüncü Dünyayı kolonyal yayılımın nesnesini temsil ettiği müddetçe ete kemiğe büründürebilen emperyal bir bakışla yaratıldığını düşündürüyor. Kamusal mekan üzerine çekişmeyi sıradan kent yaklaşımı üzerinden çözümleyerek, Küresel Güneyde süregelen yetkecilik ve çatışmanın sorumlusu olarak özcü "şiddet kültürleri" suçlamalarını aşabiliyoruz (Springer 2009). Zaten her tür şiddet olasılığı, yalnızca geçmişin ve uluslararası mali kuruluşların şartları ve "barış koruma" görevleri biçiminde halen süren, günümüzün kolonyal mirasının yansıması olarak değil (Gregory 2004), üstüne üstlük toplumların kamu siyasetiyle ilgili meşruiyetlerini yok etmeyi amaçlayan söylemsel bir üçkağıt olarak okunmalı. İşte böylece bütün ulusların eşit olarak temsil edilmesinin beklendiği bir kurum olan Birleşmiş Milletler'de Güvenlik Konseyi gibi ayrıcalıklı gruplaşmalar çıkıyor karşımıza.

Çağdaş kalkınmanın sorunu kısmen şu; heterojen gruplar arasında ve mekan boyunca farklı mücadelelerde dayanışma için bir zemin sunabilecek benzer örüntüler aramak yerine, bütün bu yüzleşmeye hemen her zaman, hem bir öz-olumlama süreci olarak hem de "ötekilerle" olası faydalı birlikteliklerin reddiyle çatılan şarkiyatçı bir gözlükle bakılıyor (Said 2003). Slater'a (2004, 11) bakılırsa, "bu öz-olumlama

hissiyatı genellikle, ilerleme ve medeniyetten modernleşme ve neoliberal kalkınmaya kadar sayısız söyleme sinen, varsayılmış bir üstünlükle ilişkilendirilir." Birinci Dünya-Üçüncü Dünya, Batı-Batı olmayan, Küresel Kuzey-Küresel Güney gibi kategoriler de, akıl ve düşünmenin bu ikililerin ilkinin sahip olduğu özellikler olduğu, ikincinin ise bu özelliklere sahip olmadığı iddiası üzerinden tanımlandığı varsayımının sonuçları olarak görülebilirler. Israrla ilerlemenin, medeniyetin ve modernleşmenin taşıyıcısı olarak tahayyül edilen "Batının", edilgen ya da dik kafalı alıcı olarak düşünülen "Batı olmayan" karşısında ne kazandığının ya da ne kazanmış olabileceğinin hiçbir şekilde bahsi geçmiyor. Kolonyalizmin sürdürülmesi, Küresel Kuzeyin deneyimleri yüzyıllara yayılırken, bu "akıllandırıcı" tasarıyla aynı zamana denk düşen "kalkınmanın" ve kamusal mekan üzerine çekişmelerin Küresel Güneyde giderek daha çok keskinleştiği anlamına geliyor. (Escobar 2004). Bu da Üçüncü Dünyadaki çekişmenin, toplumlar bu çekişmenin daha dönüştürücü olması olanağı da yaratan değişimin hızına ayak uydurmaya çalıştığı için, (hem fiziksel hem zihinsel anlamda) daha ıstıraplı olma gizilgücü taşıdığını da akla getiriyor.

Bu olanak ve gizilgüç anarşizmin demokrasiyi köktencileştirme vaadi bakımından son derece önemli, zira tarihsel kayıtlar kapitalizmde "en az yabancılaşmış" ve "en fazla ezilmiş" kategorileri ne vakit örtüşse fiili gündelik devrimlerin meydana geldiğini kanıtlıyor (Graeber 2009a). Bu iki kategoriyi birleştirmişe benzeyen Zapatistalar gibi yerli hareketlerinin önemine işaret ediyor bu. Batıdaki küreselleşme karşıtı hareket, farklı grupların çeşitli neoliberalizm sahalarında karşılaştığı benzer zorlukları anlamaya çalışan ilişkisel coğrafyalar kurulmasıyla yaratılacak dayanışmadan Batı olmayana nazaran daha çok kazanç sağlayacakmış gibi görünüyor. Yerli grupların küresel kapitalizm sıradüzenindeki konumları düşünüldüğünde, bu grupların kapitalizmin hegemonyasına karşı başat rol oynamaları hiç de beklenmedik değil; bu-

radaki açmaz kavgacı, anarşik ve köktenci kamusal mekan yoluyla kentli bir "kent hakkı" elde etme çabalarının, kırsal deneyimlerden öğrenecek çok şeyinin olması. Her şeye karşın, ilişkisel dayanışmalar mekanı karmaşık bir iktidar ve simgeler örgüsü olarak görmeye başladıkça (Massey 2005), hegemonyanın hiçbir zaman tam anlamıyla kurulamayacağına dair farkındalıkları da artıyor. Köktenci demokrasi mücadelesi su yüzüne çıktıkça, mekan için herkesin gözü önünde tutuşulacak kavga, örtük dilleri* aleni protestolara, yürüyüşlere ve mekan için yaratılmış diğer direniş sanatlarına dönüştürerek şekil almaya başlar başlamaz, zayıfın silahları kaçınılmaz olarak daha görünür hale gelecek (Scott 1990). Üstelik, kamusal mekanla ilgili kazanılan bütün haklar hemen her zaman, kendi coğrafyalarında mevcut yasaları baskıcı olduklarını açık ederek ortadan kaldırmak isteyen insanların toplu mücadeleleri sayesinde kazanıldı. Bu bağlamda kamusal mekan her daim başlangıcıyla sonu arasında bir diyalektiktir (Mitchell 2003a).

Ürkütücü bağlar mı, kesin kopuş mu?

Yukarıdaki yorumlar şu konu çevresinde dönüyor; kamusal mekan tercihen somut öz-temsile kapı açan bir ortamdır. [16] İnsanlar kamusal mekandan mahrum kaldıklarında kendilerini varoluşsal olarak konumlandıramaz olurlar. Sonuç itibariyle, çekişmeye müsaade edilmediğinde öz-temsilin

(*) Özgün metinde hidden transcripts. Kavramı yaratan Scott, hem madun grupların iktidarı eleştirmek üzere iktidar sahiplerinin arkasından dillendirdikleri, hem iktidar sahiplerinin kendi yönetimlerinin açıkça dile getiremeyecekleri uygulama ve iddialarını ifade etmek üzere işe koştukları örtük diller geliştirdiğini, ayrıca bu dillerin üstü kapalı biçimlerde ama ulu orta kullanıldığını söylüyor. (ç.n.)

16 İnsan başkalarıyla somut bağlantı kurma arzusu taşıyan toplumsal bir hayvan olduğu için, ki dil de buradan doğar, bu ülküselleştirilmiş kamusal mekan fikri evrenseldir. Hayatın ontolojik önceliği somutlaş(tır)madır; fikirlerimizi paylaşacağımız bir toplum yoksa, bunu yapacak bir mekan yoksa, dile de gerek olmaz. Öyleyse bu iddiayı bir çerçeveye oturtalım; asıl meselemiz ülkünün evrenselliği değil, "somut öz-temsilin" farklı sosyokültürel ve coğrafi tarihsel şartlara göre alacağı anlamdır.

somutluğu ortadan kalkar. Kamusal mekan onu yok etmek ve genişletmek isteyenler arasında biteviye el değiştirir durur; düzenlenmiş yaklaşımın hakimiyetinin neden olduğu kayıp iki sonuç doğurabilir; ya kişisel irade aşına aşına kabullenmeye varır ki zaten kamusal mekanın temelini oymaya çalışanların arzu ettiği sonuç budur, ya da düzenlenmiş yaklaşımın arzu edilmeyen sonucu ortaya çıkar, yani kamusal mekanı baskı altına alanlara karşı şiddet patlamaları görülmeye başlanır. Kamusal mekandan mahrum bırakılan birey "uğursuz bir gerçek dışılık hissiyatına kapılır; bunun örneklerini zorba yönetimler altındaki kitle toplumlarında yalnızlaşan, kendi içlerine çekilip 'varla yok arası' bir varoluş içinde debelenen ve gerçekliği yoğun mahrem heyecanlarda ya da şiddet eylemlerinde arayan bireylerde görebiliriz" (Parekh 1981, 95). Özel ve kamusalı birbiriyle ilişkisi içinde değerlendiren Arendt'e (1958, 30-31) göre,

Hanede hayat gereksinimlerini karşılamakta uzmanlaşmak pek tabiidir ki polis'in özgürlüğü için şarttı. Siyaset hiçbir şekilde sırf toplumun korunmasına hizmet eden bir araç değildi. ... Her halükarda siyasi yetkenin kısıtlanmasını gerektiren ve meşrulaştıran şey (kimi zaman sözde kalmakla birlikte) toplumun özgürlüğüydü. Özgürlük toplumsal alandaydı, kuvvet ya da şiddet ise hükümetin tekelinde. Polis yaşamına ne denli karşıt olurlarsa olsunlar bütün Yunan filozoflar, özgürlüğün münhasıran siyasal alanda olduğunu, gereksinimin özel hane örgütlenmesinin bir özelliği olarak başlı başına siyasal öncesi bir olgu olduğunu, kuvvet ve şiddetin ise bunlar – kölelere hükmetmek gibi – gereksinimlerle başa çıkmanın ve özgürlüğün tek aracı oldukları için burada meşru olduğunu yekten kabul ediyorlardı. Bütün insanlar gereksinime tabi olduklarından dolayı başkalarına şiddet uygulama hakları vardır; şiddet insanın dünyayı özgürce yaşamak için kendini hayatın gereksinimlerinden kurtarmak üzere giriştiği siyasal öncesi edimdir.

Başka bir deyişle, gerçeklik arayışında (yani dünyada si-

yasi bir anlam arayışında), şiddet kullanımı uygulanabilir tek kamusal öz-temsil biçimi oluyor. Yani, Arendt'e bakılırsa bu özgürleşmek ve kamuya dahil olmak isteyenlerin şiddete bulaşması gerektiği ve bu manada "şiddetin", iştirak edeni özgürleştiren bir süreç olabileceği anlamına geliyor. Ben, hakimiyet niteliğinden yoksun olan bu edimi şiddet olarak tanımlamaya çekinirdim.

Şiddet patlamaları genelde siyasi şiddet olarak ifade edilen, "aşağıdan şiddet" şeklinde düşünülebilir, bunlar adına sıklıkla devlet şiddeti denen "yukarıdan şiddete" karşı ortaya çıkar. Gerek hakim gerek madun uçların ikisi de şiddete başvurabileceği ve ikisinin de gerekçesi siyasi olabileceği için, iki kaynak da siyasi şiddet olarak görülür. Aynı şekilde çağdaş devletin uluslararasılaşmış ve uluslararasılaştıran mahiyeti (Glassman 1999), bizi devlet şiddetinin güncel dışa vurumlarındaki muğlaklığa karşı uyarır, ayrıca kavramın kendisini de aynı derecede tartışmalı kılar. Yukarıdan şiddet, yerleşik toplumsal ekonomi politik düzenin ayrıcalıklarını korumak için kullandığı, hem iveğen hem yapısal şiddeti içeren yöntemleri ifade eder. Mevcut düzenin egemenliğine diklenme olanağı bulunanların karşısına askeri güç yığmak iveğen şiddete örnek olarak verilebilir, yapısal şiddete örnek ise hakim sıradüzenli ekonomi politik sistemin kendisidir. Öte yandan aşağıdan şiddet nüfusun genelinin mevcut ekonomi politiğe yönelik öfke ve küskünlüğünü ifade eder ve baskı niyetine sahip olmadığından şiddet olarak görülüp görülmemesi gerektiği tartışmalıdır. Şiddet kamusal ve özel mekanlarda meydana gelse de, iktidar peşinde koşmanın ya da uygulamanın bitmez tükenmez yol yordamlarına göre sınıflandırılabilir ve ikicilik temelli yaklaşım, şiddetin akla gelebilecek bütün dışavurumlarını ya da niyetlerini kapsamaya yetmez, ama her şeye rağmen sözde şiddetin mevcut yerel-küresel sosyoekonomik sıradüzen içinde nereye yöneldiğine bulgusal olarak işaret eder. Ayrıca demokrasinin geliştirilmesi ve köstcklenmesi için desteklenen ve savunulan temel değerleri de anış-

tırır.

Aşağıdan şiddet patlamalarının hem mahrum olanlar hem mahrum bırakanlar için bir anlama sahip olması için kamuda gerçekleşmeleri gerekir, bu manada da kamusal mekan üzerine ebedi çekişmenin tekrar tekrar yenilenmesi görevini görürler. Dışlanmış gruplar sıklıkla "şiddet" yahut şiddet tehdidiyle kamusal mekana erişim kazanırlar (McCAnn 1999). Bu demokrasinin açmazıdır, zira kavgacı bir kamusal mekanda dışa vurulan bir cepheleşme olmadan demokratik bir yönetimden bahsedemeyiz (Mouffe 2000). Öte yandan siyasi çatışmaya izin veren toplumlar, çatışmanın toplumsal barışı tehlikeye atacak denli uyumsuzluk yaratacak kadar şiddetlenmesi tehlikesiyle de karşı karşıya kalırlar. Keane (2004) benim de demokrasiyi anarşizm bağlamında kavramsallaştırarak savunduğum bir konumu benimseyerek, şiddetin demokrasinin özüne ve ruhuna ters olduğunu öne sürüyor. Bir yandan, demokrasi ve anarşizm şiddetsiz cepheleşmeye, yani düşmanlık değil kavgacılık fikrine dayanır. Öte yandan, demokrasi denenlerin çoğu devrimin şiddeti içinden doğmuştur (Rapoport ve Weinberg 2001), anarşi de sıklıkla vücuda gelmiş şiddet olarak abartılır da abartılır. Hem demokrasi hem anarşizm kamusal mekanı nihai amaç peşinde koşmayan bir araç olarak kabul ettikleri için, şiddetin araç olarak görülmesi ikisi açısından da sorun teşkil eder, şiddete yaslanarak elde edilen kazanımlar da şiddet doğurmaktan başka işe yaramaz. Burada anarşizm de demokrasi de şiddetin yadsınması olarak kabul edildikleri için, her türlü şiddet kullanımı ikisinin de zorunlu olarak üstünün çizilmesi anlamına gelir.

Bununla birlikte, aşağıdan şiddet servetin yeniden dağılımını sağlayabileceği ve siyasi güçlenme için çeşitli patikalar oluşturabileceği için, şiddetli devrim şiddetin görünürde özgürleştirici gizilgücüne işaret ediyor (Iadicola ve Shupe 2003). Bu bakış açısı madun grupların demokratikleşme girişimleri sırasında zaman zaman şiddet kullanmalarını ka-

bul ediyor, ancak "özgürleştirici" amaçlarla şiddet kullanımı da kendi kuyusunu kazmaktır, gerisi boş laf. Şiddet bir hakimiyet edimidir, kullanımı da özgürleşme gündemini zalimin nomos*'uyla aynı hatta yerleştirir. Başka bir ifadeyle, şiddet anarşizmin ve demokrasinin değerler sistemini kirleten arşik bir kuvvettir. Üstelik, yeniden dağıtıcı şiddet girişimlerinin öyle ya da böyle kendiliğinden olduğunu ima ediyor görünmek istemem, zira şiddet edimlerine asla herhangi bir dış saik ya da önbelirlenim olmadan, ani eğilimler neticesinde girişilmez. Massey'in (2005) ilişkisel mekan anlayışı, görünürde bir başına duran bütün şiddet "edimlerinin", mevcut siyasi, ekonomik ve toplumsal ilişkilerin anlık görüntüleri olduğunu kabul etmeye zorluyor bizi. Dolayısıyla şiddet ifadeleri aslen, ilişkisel coğrafyaları yerelle küreselin iç içe geçtiği karmaşık bir sosyokültürel ve ekonomi politik uygulamalar örüntüsünü yansıtan (Springer 2008) bir süreklilik boyunca birbirlerine bağlanan düğümleri temsil ediyorlar (Scheper-Hughes ve Bourgois 2004), bu örüntü de mevcut zeitgeist'ta bu tür dışavurumları hep neoliberalizme bağlama eğilimi gösteriyor. Şiddet demokrasi ve anarşizmin zıttı olmakla birlikte, neyin "şiddet" olduğu genellikle yukarıdan tanımlandığından, bazı şiddet biçimlerinin dürtüsel ve mantıksız olduğu gibi yanlış bir fikir dolanıyor ortalıkta. Şöyle ki, şiddet toplum düzenini geliştiriyorsa meşru, tehdit ediyorsa gayrimeşru addediliyor. Yukarıdan şiddete, arşik seçkinlere daha fazla şiddet uygulama imkanı sağlayacak, uygulanan şiddeti de daha kolay meşru kılacak biçimde, genellikle "savunmacı" yahut "barışı koruma amaçlı" etiketleri yapıştırılıyor (Escobar 2004). Sonuç itibariyle, aşağıdan "şiddet" yaftası yapıştırılan edimlerin kamusal mekandan dışlanması hiç-

(*) Yun., Yasa, düzen, adet. (ç.n.)

17 Bir dolu madun, anarşist ve yabancılaştırılmış grubun giriştiği, mülkiyete karşı sözde "şiddet" buna tipik bir örnek oluşturuyor. Mülkiyetin bir şiddet kurumu olduğunu düşündüğümüzde, mülkiyete karşı "şiddete" şiddet demem bile. Mülkiyet yok edildiğinde aslında olup biten şiddetin sona erdirilmesidir. Fiili kullanımla eşanlamlı olan sahiplik ile sömürü aracı olan mülkiyet arasında yapılması gereken ayrıma ve mülkiyetin şiddetine dair daha ayrıntılı bir tartışma için Springer'a (2013) bakılabilir.

bir şekilde şiddet olarak görülmüyor. [17] Aksine bu, "siyasalı" ortadan kaldırmayı ve böylelikle "dik başlı" rakipleri, başka deyişle daha baştan gayrimeşru ve mevcut düzene tehdit olarak tanımlanmışları dışlamayı amaçlayan ahlakçı bir girişimi temsil ediyor (Mitchell 1996). Öncelikle (neo)liberallerin "rakip" dediklerinin aslen "yarışmacı" olduğunu bilmek önemli. Mouffe'un (2004; 126-17) açıkladığı üzere, liberalizm "siyaset alanını farklı grupların iktidar için yarışa giriştiği tarafsız bir mıntıka olarak düşünür; yani hedefleri baskın hegemonyaya zorluk çıkarmadan, mevcut iktidar ilişkilerini dönüştürmek gibi bir derde düşmeden, başkalarının ayağını kaydırarak yerlerine geçmektir." Siyaset böylelikle üç aşağı beş yukarı seçkinler arası yarışa indirgenmiş olur. Bu fikirler yalnızca müzakereci demokrasinin temelindeki hatayı değil (Mouffe 2000), yetkenin anarşizmi şeytanlaştırmak üzere işe koştuğu aldatıcı siyaset karşıtı söylemi de gösteriyor.

Üstelik mevcut düzen her geçen gün daha fazla ekonomik düzen anlamına gelmeye başladığından, şirketlerin şiddet tekeli üzerindeki damgası da giderek daha derine kazınıyor (Atkinson 2003). Çağdaş küresel sermaye akışları bağlamında şiddetin şirketlerin tekeline geçmesinin hemen ardından neoliberalizm geliyor. Neoliberalizmin pençeleri daha uzaklara eriştikçe de, "kamusallığın" doğası gereği iyi bir şey olduğu anlayışı daha fazla tehdide maruz kalıyor. Kamusal mekana yönelik en ciddi tehdit, (neo)liberal söylemin vaaz ettiğinin aksine, "düzensiz" evsiz ve yoksullardan değil, ortaklık ilkesinin giderek aşınmasından ve toplumsal sorunların en bariz çözüm yöntemi buymuş gibi şirket denetimine sarılmaktan geliyor (Mitchell 2003a). Özelleştirmenin gırla gittiği, kamu harcamalarının kısıldığı, toplumsal yardım programlarının kuşa çevrildiği bir ortamda şiddet, hem toplumsal yobazlığın akış yolu hem de etrafı sarılmış devletlerin arkalarını dayayacağı bir şey haline geliyor (Goldberg 2009). Yukarıdan şiddet, hem mevzuat dönüşümü sayesinde devletin, piyasaların toplumsal ödenekleri tehlikeye atacak şekilde ge-

nişlemesine çok takılmamasını sağlayan "geriye dönen" neoliberalizme hizmet ediyor, hem de neoliberalleşmenin daha önceki aşamalarında ötekileştirilmişleri sıkıdüzene sokma ve baskı altında tutmaya odaklanan "açılıp yayılan" neoliberalizme (Peck ve Tickell 2002).

Neoliberalizm taraftarları 1980 başlarından bu yana mutlak yoksulluk rakamlarının aşağı çekildiğini savunsalar da (Dollar ve Kraay 2002), bu istatistiklerin güvenilirliği epey topa tutuldu (Wade 003). Yoksulluğun azaldığına dair istatistikler enflasyon ve alım gücündeki mekansal ve zamansal farklılıkları hesaba katmıyor, ayıca Çin'i dışarıda bıraktığımızda 1990'larda küresel yoksulluk oranlarında artış yaşandığı görülüyor (UNDP 2002). Bununla birlikte "şiddet" en yoğun biçimde mevzuat değişikliği programlarının uygulandığı sosyopolitik ortamlarda, özellikle de madun grupların toplumsal, ekonomik ya da siyasi konumları iyileştiğinde patlıyor (Bill 1973). Dolayısıyla, "resmi" istatistiği geçerli kabul etsek dahi, memnuniyetin anahtarının göreli değil mutlak varsıllık olduğunu sanan neoliberalizm "refah paradoksunu" göz ardı ettiği için şiddet ihtimali azalmıyor (Rapley 2004). Sosyoekonomik eşitsizlik artıyor, hatta neoliberalizmde eşitsizlik o kadar göze batıyor ki Harvey (2005) bunun neoliberalizm tasarısının yapısal unsurlarından biri olduğunu öne sürüyor. Eşitlik düşleri birbiri ardına parçalandıkça şiddet daha da kaçınılmaz hale geliyor. Şiddet güdüsünü sağlayan yoksulluk değil, kaldı ki yoksulluğun kendisi zaten şiddet olduğu için (Galtung 1996) sorunlu bir sav bu; aksine aşağıdan şiddetin fitilini ateşleyen şey göreli eşitsizlik ve bunun yarattığı aşağılanma, üstelik kullanımı siyasi ve ekonomik iktidara giden yolları açtığı takdirde hızla üremesi de gayet mümkün (Tilly 2003).

Toplanma yasağıyla düzenlenmiş kamusal mekan görünümünü sağlama girişimleri kısa vadede protesto sıklığına darbe indirebilir. Aynı şekilde, müzakereci demokrasinin oydaşmacı siyaset karşıtlığından yana durup kavgacılığı redde-

den tavrı da, cepheleşmenin hızla azalmasına neden olabilir. Ancak daha geniş bir zaman aralığında, bu uygulamalar nüfusun yabancılaşmasına, farklılıkların daha fazla dışlanmaya neden olacak şekilde bastırılmasına, polis ve eylemciler arasında çatışma ihtimalinin artmasına ve nihayetinde şiddete bulanma ihtimali son derece yüksek olan bir düşmanlık siyasetinin tetiklenmesine neden olur (Mouffe 2000). İşte bu yüzden kamusal mekana erişimde herhangi bir aksama son derece kaygı verici bir şeydir, insanlar bir anda güçsüz ve köstеklenmiş hissetmeye başlarlar. Kendini ilelebet tekrarlayan bir şey olan şiddet, şiddetsiz bir toplum yaratma hedefinin tam karşısında yer alır. Bu nedenle şiddet dışlananların dahlini sağlayan bir özgürleşme edimi gibi görünebilse de, en iyi şartlarda dahi ahlaken muğlaklığını korur (Keane 2004). Şiddetin acımasızlığı doğrudan etkileneni kirletmenin yanı sıra güveni, bağlılığı ve toplumların devamı için zorunlu olan kamusallığı ortadan kaldırarak toplumsal dokuyu da paramparça eder. Ülküsel kamusal mekan benliğin somutlaşmasına imkan sağlar, ancak şiddetin kamusallığı "kişiyi kendi somutluğunu o kadar toptan bir biçimde deneyimleme noktasına götürür ki dil iflas eder. Şiddet konuşan bir bedeni dilsizleştirir" (Bar On 2002, 14).

Kamusal şiddetin eninde sonunda demokrasiyi paramparça edeceğine dair (açık ya da kapalı) tehdit hep mevcut olduğu için demokrasiyi süreçsel bir şey olarak kavramsallaştırmak çok daha yerinde olur. Mitchell (1996) bu çevrimi kırmak için demokrasinin protesto hakkını tanıması gerektiği önerisinde bulunuyor, ama kendisi de bu hakkın paradoksal olarak genellikle sözümona şiddetle elde edildiğinin altını çiziyor. Öte yandan şiddet demokrasinin karşıtı olarak ele alındığında bu öneri pek bir şey ifade etmiyor. Arendt (daha önce ele aldığım) erken çalışmalarında şiddetin özgürleştirici gizilgücünü onaylamış olmasına rağmen, Vietnam Savaşının en civcivli döneminde kaleme aldığı Şiddet Üzerine (Arendt 1970) eserinde tavrını değiştirdi. Şiddetin gerekçeleriyle fii-

li meşruiyetini bağdaştıramayan Arendt daha barışçı bir konum aldı:

Meşruiyet kendisine karşı çıkıldığında sırtını geçmişe yaslar, gerekçelendirme ise gelecekteki bir amaçla ilişki kurar. Şiddet gerekçelendirilebilir ama asla meşru kılınamaz. Gerekçenin inandırıcılığı, ortaya koyduğu gelecekteki hedefin uzaklığı ölçüsünde tavsar. (52)

Barnett (2009), Keane (2004) ve Young (2007) gibi akademisyenler Arendt'in ayrımını kullanarak demokrasilerin şiddeti ne zaman gerekçelendirebileceği konusunda kendi anlayışlarını geliştirdiler. Şiddetin anlamlandırıldığında meşru kılındığı fikrinin ötesine geçen, oldukça önemli eleştiriler bunlar. Yine de devrim fikrini süreğen direniş olarak, nihai amaç peşinde koşmayan bir araç olarak yeniden düşündüğümüzde, her türlü fiili şiddet biçiminin, yani hakimiyetin dışavurumlarının ne meşruiyetinin ne de gerekçesinin olduğu açıkça görülebilir. Bu yüzden, düşmanlığın yerini kavgacılığın aldığı, anarşist bir köktenci demokrasi modeli tam anlamıyla şiddetsiz siyasetin hayata geçirilmesi anlamına gelir.

Nihai amaç peşinde koşmayan araçlar yaklaşımı, ilişkisel bir coğrafya anlayışıyla birlikte Barnett'ın (2009) "şiddetin ontolojikleştirilmesi" kaygısına, Keane (2004) ve Tilly'nin (2003) de şiddetin iveğen terimlerle düşünülmesi gerektiği ısrarına yanıt veriyor. Barnett (200), şiddetin yapısal, estetik, simgesel ve epistemik şartları ve fiziksel kuvvet olarak doğrudan dışavurumu arasındaki sürekliliği kavramanın önemine işaret eden yazının bolluğunu bir yana atarak (Cockburn 2004; Scheper-Hughes ve Bourgois 2004; Turpin ve Kurtz 1996), böylesine bütünsel bir görüşün "insan ilişkilerinde şiddeti onaylamanın ve siyasi amaçlarla şiddet kullanımını meşru kılmanın herhangi bir şekilde mümkün olup olmadığı meselesine yanıt" vermediğini öne sürüyor. Barnett'ın, gayri maddi, "manasız" mekan içinde ayrık ama "manalı" yerler şeklindeki kategorilere dayanan görüşü ön planda tutan,

Massey'in (2005) de sert eleştirisine uğrayan daracık şiddet coğrafyaları düşüncesinin tam aksine, şiddetin kafa karıştırıcı etkileri, onun belli bir algısal körlükten doğduğunu kanıtlıyor. Benjamin ([1921] 1986) şiddeti kurumsallaşmış biçimlerinin içinde gizleme yönündeki dur durak bilmeyen eğilimi ve bu bulanıklıktan kaynaklanan, şiddeti yalnızca doğrudan etkileri sayesinde görebildiğimiz bir şey olarak ele alma yatkınlığını ifşa etmişti. Siyasi ve ekonomik sistemimizin neden olduğu yapısal şiddet (Galtung 1996; Iadicola ve Shupe 2003) ve söylemlerimizden doğan simgesel şiddet (Bourdieu 2001) bir bakıma fizikteki karanlık madde gibiler: "görünmez, ama gene de aksi halde nelerin öznel (ya da doğrudan) şiddetin 'mantıksız' patlamaları gibi görüneceğini anlamak isteyen herkesin hesaba katmak zorunda olduğu şeyler" (Žižek 2008, 2) bunlar. Barnett'ın durduğu yerden şiddetin akılcı göründüğü, bu nedenle kendisinin meşruiyet, gerekçelendirme ve sorumluluk meselelerine daha iyi yanıt verebileceğine dair ısrarı oldukça şaşırtıcı. Araçsal ve stratejik kapasitesiyle kuşkusuz akılcı bir olgu şiddet (Arendt 1970; Foucault 1996), ama iveğen bir şiddet anlayışında ayak diremek insan ilişkilerindeki şiddeti anlamaya yaklaştırmıyor bizi; aksine bu yaklaşım şiddeti dışa vurulma biçimini şekillendiren karmaşık toplumsal süreçlerden kopuk bir "edim", tarihsiz ve coğrafyasız bir olay olarak görmeye itiyor (Springer 2012a). Şiddeti bu şekilde okuduğumuzda aşağıdan şiddetin, özellikle de hakimiyet iddiasında bulunmadığı, özsavunma amacı taşıdığı durumda, gerçekten şiddet olup olmadığını sorgulamaya başlayabiliriz.

Amaç peşinde koşmayan araç ve iktidarın (yeniden) keşfi

Jeff Ferrell (2001, 222) mevcut uğrağımızda kamusal mekana dair meseleler üzerine ufuk açıcı ve eleştirel bir değerlendirme yapıyor:

Bütün bu kimlikler, kamusal mekan ve kamusal anlam üzerine kavga dövüşler, ayrıcalığa karşı dahil olma, yetkeye kar-

şı anarşi, düzene karşı meydana gelme gibi, karmaşık olduğu kadar asli de olan, daha derinden gelen itirazlarla destekleniyor. Mekansal yetke en son düzenlemelerden geçmiş, en dışlayıcı ayrıcalık kalıpları kent mekanına yerleştirilmiş ve uygulamaya konmuşken, sokaktaki vatandaş ve sokak eylemcileri bu yeni meydana gelen mekansal düzeni sökmek için düzenli olarak hareket halindeler.

Farklı siyasi kimliklerin kavgacı cepheleşmelerine imkan veren dinamik bir kamusal mekanın olmadığı toplumlarda, yabancılaşma nedeniyle, milliyetçilik, din ve etniklik gibi alternatif kimliklerin düşmanca hatlarla ayrıldığı, çok daha fena bir mekan kendini gösterir (Mouffe 2004). Bu demos'un ethnos*'la karıştığı, insanlık tarihindeki en berbat etnik temizlik, kitlesel kıyım ve soykırım vakalarından sorumlu olan "demokrasinin karanlık tarafıdır" (Mann 2005). Öte yandan insan ölümlerinin ayyuka çıktığı vakaların demokratik değil yetkeci rejimlerde gerçekleştiği de vakıa (Keane 2004). Demokrasi köktencileştirildiğinde rejim tiplerinin karşılaştırılması konu dışı kalıyor, zira yeni bir rejim değil, sistemli yönetime son verilmesi ve arşinin tamamen, bütün görünümleriyle terk edilmesi isteniyor. Köktenci demokrasi yönetim sistemlerinin neden olduğu şiddeti, iktidarı toplumun tamamına daha eşitçe dağıtarak ortadan kaldırma olanağına sahip. Bu, amaç odaklı bir oydaşma tasarısı olarak "siyaset" algısının yerine demokratik sürecin, "siyasala" ve kavgacılığı kabulüne dayanan ebedi araçları konduğunda gerçekleşir. İster yetkeci ister "demokratiklik" iddiasında olanlar olsun, tüm iktidar sahibi seçkinler köktenci bir demokrasi anlayışına doğru giden adımları engellemek için ellerinden geleni yapacaklar. Köktenci demokrasi iktidarı ahlaki, hukuki ve ekonomik çerçeveleri temel alan sıradüzenli inşalardan koparıp, anarşizmin akışkan gönüllü birliklerine ve he-

---

(*) Yun., Ulus, etnik grup. (ç.n.)

gemonya karşıtlığına yönlendirerek, bu seçkinlerin kurumsallaşmış, hegemonyacı ve arşik komutalarını zayıflatır, çünkü anarşizm köklü seçkinleri tutan bir sistemde yarışa katılmak isteyen (kapitalist) yarışmacıların değil, bütün siyasi rakiplerin meşruiyetini tanır. Köktenci demokrasi, başarısını güya gerekli ekonomik "ön şartlara" sebep olan "kalkınma" süreçlerine borçlu olmadığını açık ederek, demokrasinin üzerindeki sır perde'sini kaldırır. Köktenci demokrasi, demokrasi denen olgunun Batı deneyiminin kendine özgü bir neticesi ya da Küresel Güneye nakledilen bir uygulama olduğunu öne süren kültürel göreliliğe yaslanmaz. Aksine, sıradan kentler yaklaşımıyla hareket ederek, demokrasinin bütün kentlerde bulunan gizil bir enerji, sokağın çekişmeli siyasetiyle ve mücadeleyle harekete geçirilmeyi bekleyen bir yaşamsallık olduğunu kabul eder. Kavgacı kamusal mekan dairesinde hareket eden köktenci demokrasi, nihai amaç saplantılı siyaset karşıtlığının yerine, toplumsal adalete kapı açabilecek bir gayret sürecidir; bu kapının ardında belirli bir yol yoktur, nihai amaç peşinde koşmayan bir araçlar kapısıdır bu. Şiddetin (sıradüzen, oligarşi, ataerki ne olursa olsun) arşinin peşinden ayrılmadığı kabul edildiğinde, anarşizm üzerine bina edilen köktenci demokrasinin bu şiddete karşı oldukça kalıcı önleyici tedbirler getirdiği söylenebilir. Şiddet yokluğu kurumsallaşmış iktidarın ve onun kapalı, sınırlarla bölünmüş kara parçalarının ve egemen koruma sistemlerinin vaat ettiği bir şey, ama buna ancak süreğen çekişmeyi destekleyen, çitlemenin bütün biçimlerini reddeden ve çok yönlü, gelecek mekanın anarşist ufkunda ayak direyen apaçık anarşizm ulaşabilir.

Mevcut neoliberalleşme zeitgeist'ı servetin belli ellerde toplanma sürecini şiddetlendirmeyi, siyasi egemenliği yeni bir şekle sokmayı ve ekonomileri peyderpey daha dışlayıcı hatlar üzerinden yeniden örgütlemeyi sürdürürken, demokratik kamusal mekan oluşturma ihtiyacı da giderek artıyor. Piyasanın ötesine uzanarak kapitalizmin ve siyaset karşıtı

bir siyaset anlayışına sahip, ahlakçı, ekonometrik ve hukuksal iktidar uygulamalarına öncelik tanıyan mevcut neoliberal hegemonyanın alternatifleriyle iletişime geçecek bir kamusal mekan görüsüne ihtiyaç duyduğumuz çok açık. Kapitalizmin yoksulluk, eşitsizlik ve şiddet coğrafyalarının gözün görebildiği her sahada birbirine dolaştığının kabulü (Springer 2008), onun protesto, direniş ve çekişme coğrafyalarına da aynı gözle bakmaya zorluyor bizi. Etkili bir ulusaşırı dayanışma belki de ancak, mekana dair böyle ilişkisel bir kavrayışta içerilen özgürleştirici bir gündemle sağlanabilir. Gezegenin dört yanındaki kentlerin kamusal mekanlarında gerçekleşen mücadeleler, dahil olmanın ve özgürleşmenin bağlama göre değişen anlamlarınca şekillendirilmekle birlikte, kapitalizmle ve onun neoliberalizm görünümündeki "fiili" şartlarıyla hepten hesabı kesme göstergeleri olarak da görülebilir pekala (Brenner ve Theodore 2002). Hart'tan (2008) alıntılarsam, asıl mesele neoliberal uygulamalara karşı çekişmenin, neoliberalizmin boyunu her zaman aşan, yine de her şeye rağmen "yerel" sıkıntıların ötesine uzanan mıntıkalarda nasıl işleyeceği sorununa eğilmekte.

Kamusal mekan, madunların arşi sistemlerinden duydukları yılgınlığı dile getirebilecekleri bir ortam sağlıyor. Öfkelerini fiziksel olarak ortaya koyma imkanı sağlayarak, bu dışavurumlardan yöneticisiz idare ve sistem, baskısız işbirliği ve çekişme fikrini temel alan yeni örgütlerin doğmasına zemin yaratıyor. "Aşağıdan" gelenler, kamusal mekana dahil olmalarının engellenmesi ya da meşru siyasi rakipler olarak tanınmamaları gibi durumların ortaya koyduğu üzere, "yukarıdan" gelenlerin kendilerini dinlemeye gönlü olmadığı fikri edindiğinde gerilim yükselir ve işin sonu şiddete varabilir. Kamusal mekan üzerine çekişme son derece hayatidir, çünkü seçkinlerin saldırıları ne denli şiddetli olursa olsun üstesinden gelinemez değildir. Dahl'ın (1971, 15) "hükümetlerin muhalefeti bastırma masrafları arttıkça bunları hoş görme olasılıkları da artar" şeklindeki beliti, aşağıdan şiddetin

her seferinde zalimleri alt etmek zorunda kalmayabileceğini, sivil itaatsizlik ya da doğrudan eylem tehdidinin de kavgacılık gereksinimine saygı gösterilmesini sağlayabileceğini gösteriyor. Şiddetsiz ilkelerin benimsenmesiyle, şiddet sarmalının kavgacılığı düşmanlığa dönüştürerek özgürleştirici süreci biçimlendirmesinin önüne geçilir. Bununla birlikte, demokratikleşme baskısı duyulmak ve görülmek isteyen karşıtların kamusal mekanda fiziksel olarak var olmalarını zorunlu kıldığı için, şiddet olasılığı hiçbir zaman ortadan kalkmaz (Mitchell 1996).

Neoliberalizmin üstünlüğü, sermayenin çıkarlarını temsil eden düzenlenmiş kamusal mekan görüsünün, sıradan kentlerin uygulayabileceği başat model haline geldiği anlamına geliyor. Küresel Güneyde süregelen yetkecilik eğiliminin sebebinin de kültürde değil, buralara çöreklenmiş neoliberal reformlarda ve bunun yol açtığı eşitsiz neoliberal ekonomi politik düzenlemelerde aranması gerektiğini gösteriyor bu (Springer 2010a; 2015). Bu bakış açısı neoliberalizmin, görünüşte köklü "demokratik" geleneklere sahip yerleşimlerde gittikçe artan yetkeci eğilimleri de açıklamaya yardımcı olabileceğine işaret ediyor (Giroux 2004). Yine de bu denli olumsuz koşullara rağmen, yönetme iktidarının monarşik bir vasıf, kutsal bir ceza, kolonyal miras, piyasa malı, uluslararası mali kuruluş şartı yahut silahla kazanılan herhangi bir şey olduğuna inandırılmış halklar bile, anarşizm yoluyla girişecekleri toplumsal adalet ve köktenci demokrasi mücadelesi sayesinde iktidarın esas kaynağının kendileri olduğunu keşfedebilirler (Lummis 1996). İktidar da demos da kamunun mekanlarında keşfedildi, demokrasi kamusal mekan çekişmesi sayesinde yaşıyor. Dolayısıyla özgürleşmenin uyanış olarak, seferberlik ve dönüşüm süreçleri üzerinden iktidarın (yeniden) keşfi olarak anlaşılması, böylece de kimilerinin özgürleştirici (devrimciler, bağlantısızlar, akademisyenler) kimilerinin özgürleştirilen (yoksullar, mülksüzler, ötekileştirilmişler) olduğu bir özne-nesne ilişkisi şeklindeki anla-

yışın terk edilmesi gerekiyor (Kothari 2005). Ya bütün toplum özgürleşir ya hiç kimse. Bu imkansız bir hedef gibi görünebilir, ama bu şekilde düşünmek meselenin özünü gözden kaçırır. Peşinde koşulması gereken şey, devrimle ya da oydaşmacı müzakereyle elde edilecek bir nihai durum değil. Arzumuz ilişkisel, süreçsel ve ilelebet çok yönlü bir mekan anlayışı sayesinde var olan, nihai amaç peşinde koşmayan kavgacı bir araç olarak anlaşılan köktenci demokrasidir. İşte mekanın vaadi ve anarşizme üflediği soluk budur.

5. Bütünsel Anarşizm

Anarşistler haklılar; mevcut düzeni reddetmekten tutun, Yetke ortadan kalkınca mevcut Yetke koşullarından daha beter bir şiddete yuvarlanmayacağımız varsayımına kadar her konuda hem de. Anarşinin şiddetli bir devrimle kurulacağını düşünmekle hata ediyorlar yalnız. ... Şiddet kullanmak mümkün değil; tepki doğurmaktan başka işe yaramaz bu. Hükümette yer kapmak da öyle, araca dönüştüğünüzle kalırsınız. Öyleyse tek yol kalıyor; Hükümetle kapışmak için düşünceye, söze, eyleme [ve] hayata sarılmak.

Lev Tolstoy

Eşitlik ahlakımızın yahut anarşizmin ilanıyla ahlakçıların üstlenmeye bayıldığı bir haktan affımızı istiyoruz; bireyin birtakım ülküler uğruna kötürüm edilmesini reddediyoruz.

Pyotr Kropotkin

Benim anarşizme vardığım yolun taşlarını döşeyen şey, ana ilham kaynaklarımdan biri olan Savaş ve Barış'ın (Tolstoy [1869] 2006) yazarı, tanınmış Rus yazar ve düşünür Lev Tolstoy'dan edindiğim şiddetsizlik şiarına bağlılığım oldu sanıyorum. Popüler jeopolitik tahayyül, anarşizmi şiddetle eşanlamlı gördüğü için – egemen yetkenin meşrulaştırılması için en elverişli katakullilerden biridir bu – anarşizmin şiddetsiz bir faaliyet olduğu savı anarşist felsefeyle henüz tanışmamış olanlara, hatta belki de yazını şöyle bir karıştırmış olanlara dahi, mantık dışı gelebilir. Tolstoy'un anarşizmle ilgili beli bir müphemlik taşıyan yukarıdaki ifadesinde de bu türden kuşkular hissetmek mümkün. Şiddet tarih boyunca

bir dolu anarşist hareketi şekillendirdi elbet, bu unsuru reddetmek ya da görmezden gelmek ikiyüzlülük olur, amma velakin "anarşizm tarihsel olarak diğer siyasi hareketlere göre daha az şiddet içerdi. ... Şiddet üzerinde tekel kurmadı, kaldı ki milliyetçilerle, popülistlerle, monarşistlerle kıyaslayınca enikonu barışçıydı" (Marshall 1992, ix). Üstelik benim – özellikle Tolstoy'un barış yanlılığından beslenen ve Jeff Ferrell (2001), David Graeber (2002) ve Randal Amster (2010) gibi çağdaşlarımla benzerlik taşıyan – anarşizm anlayışım, anarşizm adı altında girişilen bir toplumsal eyleme şiddet dahil olduğu an söz konusu eylemin anarşizm olmaktan çıktığını, yetkeci uygulama tarzlarının bir tekrarına dönüştüğünü söylüyor. Şöyle söyleyeyim; şiddet özünde baskıcı olduğu için şiddete bulaşır bulaşmaz anarşizm bambaşka bir şeye dönüşür, "arşizm" olur. Şiddetsizliğe yönelik ilgim siyasi düşüncemi şekillendiren önemli unsurlar arasında elbette, ama anarşist felsefe okumaları yaparak geçirdiğim son birkaç yılın ardından fark ediyorum ki zaten anarşist doğmuşum ben. Aslına bakarsanız herkes, hepimiz. Okurken anarşist olmayı falan öğrenmiyor, çocukluktan beridir kafama kazınan arşist fikirleri söküp atıyormuşum meğer.

Anarşizm kelimesi kelimesine arşi yokluğuysa, arşi ise genellikle sistemli yönetim olarak anlaşılıyorsa o zaman arşinin (sıradüzen [hierarchy], ataerki [patriarchy], monarşi, insanerki [anthroparchy], oligarşi gibi) bütün biçimlerinin öğrenilmesi gereken şeyler olduğu anlaşılıyor. Yani, insanlar çocukların "Amerikalı", "Müslüman, "Dokunulmaz" "kraliyet ailesinden", "Tutsi" hatta "dişi" gibi önceden belirlenmiş kimliklerin içine doğduğunu ne kadar çok düşünmek isterlerse, daha doğrusu düşünmeye mecbur edilirlerse edilsinler, ayrıca mevcut kurumlar bu tür kimlikleri her doğan bebeğe yapıştırmaya ne kadar uğraşırsa uğraşsın, bu yakıştırmaların hiçbirinin gerçekle alakası yok. Bebekler bebek olarak doğarlar, içine doğdukları siyasi, ekonomik, toplumsal, kültürel yapılardan ve kısıtlardan anlamazlar. Tam doğduğumuz anda

- bedenlerimiz daha henüz yargılanmadan, sınıflandırılmadan, ölçülmeden, tasarlanmadan, kayıt altına alınmadan, kütüğe geçirilmeden, bir rakama dönüştürülmeden, düzenlenmeden, belgelendirilmeden, değerlendirilmeden, hulasa "yönetilmeden" önce (Proudhon [1851] 2007, 294) – dünya üzerinde "köktenci eşitler" olarak var oluruz, bence bu barışın olmazsa olmazıdır. Asıl sorun şu ki, mevcut zeitgeist'ta doğumu izleyen hemen her olay insanın milliyetçilik, din, sınıf, etniklik, toplumsal cinsiyet ve daha bir dolu "ülkünün" kıyma makinesinden geçirildiği bir süreç, her biri tek tek savaş borazancısı olan bölük pörçük parçalar bunlar. Kimlik oluşumunun şiddete yol açtığını iddia etmiyorum, bizim "siyaset sonrası" uğrağımızda anlaşıldığı ve uygulandığı şekliyle farklılık siyasetinin, "ötekileştirmeyi" mümkün kıldığını gösteriyorum. Kimlik değişken, akışkan, ilelebet çok yönlü bir oluşum süreci olarak doğru dürüst anlaşılma imkanını yitirir, siyaset sonrası düşüncenin varsayımına ve niyetine uygun olarak coğrafya ve tarih dışı, hayali bir durağanlık ve bükülmezlik anlamı kazanırsa, farklılıkların bizi götüreceği yer barış güzellemeleri değil savaşın kötürümleşmiş ülküleri olur.

Beşeri coğrafyacıların giderek daha fazla bilincine vardığı üzere, alandaki ortak praksisimizin hayatı unsurlarından birini, barışın mekansallığını kavramlaştırmak oluşturuyor (bkz. Le Billon; Kobayashi 2009; Koopman 2011; Springer 2011; Williams ve McConnell 2011). Coğrafi düşünüş ve pratiğin etik, duygusal ve duygulanımsal hassasiyetlerine gösterilen ilgide de bir artış söz konusu (bkz. Davidson, Bondi ve Smith 2007; McCormack 2003; Pile 2009; Popke 2009; Proctor 2005). Anarşizmi bu yeni ortaya çıkan yazınların içine, savaşı bütün biçimleriyle kesinkes reddederek daha özgürleştirici bir dünya görüşüne olanak sağlayan, şiddetsizliği savunan bir etik felsefe olarak yerleştirmek istiyorum. Bu yaklaşım, kısa süre önce Nick Megoran'ın (2007) savunduğunun aksine, şiddetsizliği herhangi bir örgütlü dinsel öğretiye bağlamaya çalışmıyor. Aksine bu girişin ardından gelen kısım-

da, dinin güncel uygulamalarının yakınlıklarımızı parça parça ederek barış coğrafyalarının altını oyduğunu öne sürüyorum. Barışı hem sürüsüne bereket-birbirine kenetli hakimiyet süreçlerinin koşulsuz reddi olarak, hem de idrak ve kuraldan önce gelen, önkoşul olarak varsayılan, birbirimizle ve var olan her şeyle iç içe geçmişliğimize dayanan bir kategori olarak kavramlaştırabilmemizi sağlayan anarşizmin ise, şiddetsizliği amaçlayan çok daha özgürleştirici bir süreç ve uygulama olduğunu savunuyorum. Bunun ardından, dikkatimi dinin bağlılık hissi oluşturmak için hangi yolları kullandığına çeviriyor ve din yerine maneviyatı savunuyorum. Maneviyat görüşümün ateizmle aynı hatta ilerlediğinin altını çizdikten sonra, ateizmin nihilizm anlamına geldiğine dair sürü sepet manasız fikri reddetmeye girişiyorum. Daha adil ve kapsayıcı bir dünyada yaşama yolunu, hakikaten de kaynağını ateizmden alan bir anarşist etik aydınlatır. Özetle, anarşizm bütünsellikte ısrar ederek, yakınlıkların ve ortak bağların daha kapsamlı bir bağlantılılık için temel yaratacak şekilde oluşturulabileceğine vurgu yapar. Özcü bir insanlık anlayışından veya "soylu vahşiyi" uykusundan uyandıran doğalcı bir iddiadan uzak durarak, bir sonraki bölümde savlarımı süreçsel köktenci demokrasi ve kavgacılık çerçevelerine yerleştirip, içinde bulunduğumuz siyaset sonrası zeitgeist'ı oluşturan coğrafya dışı ve tarih dışı siyaset kavramlarına çeki düzen verdikten sonra, sonuç mahiyetinde kimi fikirler ileri sürüyorum.

Şiddetsiz Coğrafyalar ve Bütüncül Anarşizm: Dinin Bölük Pörçük Uygulamalarının Ötesine Geçmek

Nick Megoran'ın (2007; 2010) güncel beşeri coğrafyada barış araştırmaları ve uygulamaları için bir gündem ortaya koyan makaleleri, alanın Yves Lacoste'a (1976) ait, coğrafya öncelikle bir savaş sanatıdır, şeklindeki iddiasını geçersiz kılacak şekilde yeniden yapılandırması yolunda çok ihtiyaç duyulan girişimlerdi. Megoran (2011) makalesine Derek Gregory'nin (2010) Kraliyet Coğrafya Topluluğu-

İngiliz Coğrafyacılar Kurumu'nun 2008 toplantısında verdiği "Savaş ve Barış" başlıklı dersi eleştirerek başlıyor. Megoran Gregory'nin, Küresel Kuzeyin giriştiği savaşların süregelen dehşetini ele alan konuşmasında, bir ara barışa göz kırptığını ama konunun hızla başka yöne kaydığını söylüyor. Gregory'ye arka çıkarak söz konusu konuşmanın savaş üzerine olduğunun, ancak barış ve savaşın sınırlarının da yine birbirlerini karşılıklı olarak güçlendiren bu süreçler tarafından belirlediğini de hatırlatmak istediğinin altını çiziyor. Nancy Scheper-Hughes ve Philippe Bourgois (2004) da Violence in War and Peace (Savaşta ve Barışta Şiddet) adlı derlemelerinin girişinde benzer bir şey yapmaya çalışıyorlar. İkili en şiddetli eylemlerin sıklıkla toplumsal olarak izin verilen, erdemli sayılan ya da geleneksel ekonomi politik ve sosyokültürel düzgülere hizmet eden ahlaki bir görev olarak dayatılan davranış biçimlerini içerdiğini açığa çıkararak, savaş ve barış arasındaki ayrımı "bulandırmaya" çalışıyor. Ben de kendi çalışmamda benzer bir biçimde, Giorgio Agamben'in (1998) egemen iktidar yorumunu takiben, ilk bakışta istisnai şiddet olarak görünebilecek şeyin aslında kuralı oluşturduğunu, örnek haline geldiğini ortaya koymaya çalışıyorum (Springer 2012a). En nihayetinde Megoran'ın çözümlemesi bize önemli kazançlar vaat ediyor; söz gelimi savaş ve barışın karşılıklı bir düzenlemeyle birbirlerine nasıl bağlandıklarını eleştirmenin bir şey, ama bu diyalektiği paramparça etmeye ve yerine yepyeni ve özgürleştirici bir şey geçirmeye çalışmanın başka bir şey olduğunun kabulü bunlardan biri. Megoran (2008; 2011) gibi ben de çözümün, şiddetsizliğin hayatın her alanında durup dinlenmeden uygulanmasından geçtiğine inanıyorum, ama onun bu hedefe ulaşmak için önerdiği Hıristiyan ahlakı bana pek hitap etmiyor.

Megoran savını ortaya koyarken ilginç bir biçimde, bugün coğrafyaya yaptığı katkılardan çok anarşist felsefenin gelişimi üzerindeki etkisiyle hatırlanan Peter Kropotkin'den yararlanıyor. David Livingstone, Friedrich Ratzel ve Halford

Mackinder gibi alanın kolonyalizmle ilişkisini sürdürmesinden yana coğrafyacılarla (bkz. Driver 2001; Godlewska ve Smith 1994; Kearns 2009a) aynı dönemde yaşayan Kropotkin, (1885) "coğrafya ne olmalı?" sorusuna büyük bir coşkuyla, tüm önyargıların ortadan kaldırılması olmalı yanıtını vermişti. Standart postkolonyal eleştirinin, kolonyalizmin belli bir ahlak anlayışını bastırmaya ve evrenselleştirmeye çalıştığını öne sürmesi gibi (Sidaway 2000), içimdeki şüphecilik de beni, Hıristiyanlıktan doğacak bir barışta ne tür önyargıların saklı kalacağını sormaya götürüyor. Megoran'ın kişiliğine yönelik bir eleştiri getirmeye çalışmıyorum, kalbinin temiz olduğuna şüphem yok. Bütün dinlerin belli kültürel gelişmelerin neticesinde ortaya çıktığını, haliyle de bunların ahlak anlayışlarının konumlanmış bilgiler üzerinden şekillendiğini (Haraway 1988) unutmamanın son derece önemli olduğunun altını çizmeye çalışıyorum. Ahlakla dinin kültürel önyargıları arasında hiçbir bağlantı kurmayan Kropotkin'in (1897), din pazarlamacılığından fersah fersah uzak bir biçimde öne sürdüğü üzere;

ahlak hissi koklama ya da dokunma hissi gibi içimizdeki doğal bir yeti. Bu ilkeyi vaaz edenler arasında bulunan yasa ve din ise kendi ayıplarını, fatihin, sömürgenin, rahibin lehine kararlarını gizlemek için aşırdılar onu. ... Bir gömlek geçirir gibi geçirdi her biri onu sırtına; güçlüye karşı zayıfı koruyormuş pozu keserek, iyi benim durduğum yerdir diyen yetke [devlet] gibi aynı. Yasayı, dini ve yetkeyi [devleti] denize dökerse insanlık, kendisinden koparıp alınmış ahlak ilkesini yeniden kazanabilir. Kazanır ve böylece onu eleştirebilir, rahibin, yargıcın ve yöneticinin halen akıtmakta olduğu zehirden arındırabilir.

Ahlaklılığın "doğal bir yeti" olduğu fikrine uzak durmayı tercih ediyorum, ama öte yandan Kropotkin yetkenin ve yetke ahlakının dayandığı, kafa karıştırsın diye yapılan bir dolu eksiltmeyi tespit ederken, önyargıların ve hakimiyetin sürdürülmesinin sacayağı olarak gördüğü devlete, yasaya ve örgüt-

lü dine duyduğu tiksintiyi açıktan açığa gösteriyor. Bu manada Megoran'ın, ahlakı dini öğretilere değil, sadece ve sadece, anarşizmin temelini oluşturan ve mütemadiyen kanıtlanması gereken bir ilke olarak düşünmemizin şart olduğu eşitlik önkoşuluna dayandıran Kropotkin'e meyletmesi gerçekten ilginç.

James Sidaway anarşizm anlayışımın dine ait belli unsurlarla kimi ortaklıkları olduğunu söylemişti bir zaman. Bu karşılaştırmaya genel itibariyle karşı olmakla birlikte, daha önce Tolstoy'un benim için temel öneme sahip olduğunun altını çizmiş olduğum için, e Tolstoy da "Hıristiyan anarşist" olarak anıldığına göre, dönüp kendime eleştirel gözle bir bakmam iyi olabilir. Gerçi Tolstoy'un Hıristiyanlığı öğretiyle epey mesafeli, zaten kendisi de sapkın olarak nitelenip 1901 yılında Rus Ortodoks Kilisesinden aforoz edildi. Tolstoy ([1894] 2004) kendi ülkesinde yasaklanan, anıtsal Tanrının Egemenliği İçinizdedir kitabında, özel mülkiyet ve devletçi şiddete karşı eleştirilerini İsa'nın öğretilerine dayandırır, bu yaylım ateşinden Kilise kurumu ve kemikleşmiş sıradüzenleri de payını alır. Tolstoy'un anladığı şekliyle Hıristiyanlık savaşın kesinkes lanetlenmesi ve şiddetsizliğe kopmaz bir bağlılık demeye gelecekse, benim anarşizm görüşümün bununla uyuştuğunu kabul edebilirim. Bu dinsel benzeşim üzerinden devam edecek olursam, Élisée Reclus'nün (1894) evrensel coğrafyasında gördüğüm vaadin de Doğulu dinsel felsefeler olarak anılan akımlarla epey ortak noktası olduğunu söyleyebilirim. Reclus özcü bir evrensellik anlayışından uzak bir yaklaşımla, "kültür", "ekonomi", "siyaset" ve "toplumsal" gibi, zorunlu olarak hem doğal "çevreyle" dolu hem de onu kuran insani olguları hatalı ayrımlar olarak görüyor. Bu düşünme biçimi hem Budist felsefedeki İndra'nın Ağı kavramıyla hem de Taoculuktaki insanlığın kozmosla birliği görüşüyle örtüşüyor (Marshall 1992; Rapp 2012). İnsanlığın bütün gezegenin ve hatta evrenin akış ve süreçleriyle nasıl da sarmaş dolaş olduğunu kavramayı amaçlayan bu

anlayış, Noel Castree ve Bruce Braun'un (2001) "toplumsal doğa" kavrayışının da ötesinde. Alanlar arası sınırları aşmak bir yana, "alansızlaşma" süreci başlatacak duygulanımsal, hatta manevi bir yaklaşım gerektiriyor bu; eleştirel jeopolitik ve jeopoetiği devreye sokarak, birbirinden ayrı görünen parçaları iliştirip "bütünsel bir anarşizm" ortaya koymayı amaçlayan bir yaklaşım. Kısmen paradoksal görünebilir ama bu bakış açısı metafiziksel yorumlar alanıyla da sınırlı değil; modern fiziğin babası Albert Einstein (2003, 10) da benzer bir görü ortaya koyuyor:

İnsan "Evren" dediğimiz bütünün, zaman ve mekanla sınırlanmış bir parçası. Bilincinin yarattığı bir görsel yanılgı nedeniyle kendini, düşünce ve hislerini geri kalandan ayrılmış bir şey olarak deneyimliyor. Bu yanılgı bizi kişisel arzularımıza ve ancak en yakınımızdaki üç beş kişiye beslediğimiz yakınlığa indirgeyen bir tür hapishane. Yaşayan her şeyi ve bütün güzelliğiyle doğanın tamamını kucaklayacak şekilde yakınlık çemberimizi genişletip bu hapishaneden kurtulmamız gerekiyor.

Bilim yöntemsel olarak tarafsızlık iddiasında olsa da, Einstein'ın başlattığı, her şeyin kuramına ulaşma çabası açıkçası epey duygusal bir arayış. Evrenin sonundaki anlaşılmaz gizem ve insan bilincinin temel önemi, en bilimsel kimi zihinleri, varoluşun ahlaksallığını kabul etmeye ama bunu işin içine tanrıyı katmadan yapmaya sürükledi (bkz. Davies 1993; Hawking ve Mlodinow 2010). Örneğin David Bohm "insan bilinci özünde tek. Bu apaçık bir şey, çünkü madde de, boşlukta bile tek, bunu görmüyorsak gözlerimizi kapattığımız içindir," diyor (Bohm 2003, 149).

Duygulanımsal dönemecin tam orta yerinde duran beşeri coğrafyada (Thien 2005) kimi yaklaşımlar, örneğin Catherine Nolin'in (2010) "kalp kıran coğrafyası" ya da Vicky Lawson'ın (2009) "önemseyen coğrafyası", hem insanlığın parçalarını, yakınlığı temel alan bir dayanışmayla tekrar bir araya getirebileceğimizi coğrafyacılara gösterdikleri, hem de

başarılarımızı özerk bireyler olarak elde ettiğimizi öne süren neoliberal efsanenin zehrini yok ettikleri için övgüyü hak eden girişimler. Alanın, kolonyal derisini dökmek için tam da ihtiyaç duyduğu şeyler tarafgirlik, eylemcilik ve duygulanım; Edward Holland'ın (2011) Megoran'ın dinsel konumsallığını eleştirirken, "çözümlemememizin temeline şiddetsizlik taahhüdünü koyacak olursak hızla tarafgirliğe savrulur, akademinin temeli olan bağımsız, önyargısız bakış açısından uzaklara sürükleniriz" sözleriyle destek sunduğu mesafeli, eril akademisyenlikten bıktık usandık artık. Feminizmin alana kazandırdığı harikulade canlılığa gözlerini kapatan, şaşırtıcı bir gerileme bu. Holland'ın bizzat eleştirdiği anlayışı tekrarlaması daha da kafa karıştırıcı. "Adil savaş" tezatını, sanki insan şiddetin ne zaman ve nerede ahlaki olduğunu belirleyebilecek kadar kendi benliğinin dışına çıkabilirmiş gibi savunurken, savının merkezine Donna Haraway'ın (1988) tanrı dalaveresi kavramı gelip yerleşiyor. Zihinsel üstünlük, eril akıl ve tarafsız değerlendirme ilahi takdir donuna bürünüp ahlaksallığımızı belirliyor. Bu tür bir yaklaşım, coğrafyacıların Kropotkin'in reddettiği önyargıları aşmalarına yardımcı olur mu sahiden, yoksa bu aslen coğrafyayı kolonyal geçmişine iyiden iyiye zincirleyen bir yanılsama mı? Bana ikincisiymiş gibi geliyor, sahte bir nesnellik anlayışı karşısında da, kaçıp kurtulma şansımızın olmadığı insanlığımızın, bilim yapma anlayışımızı nasıl etkilediğini daha dürüstçe ortaya koymaya çalışan duygusal dönemeci benimsemekten yanayım. Elbette örgülü dine karşı şüpheciliğim baki kalmak şartıyla. Zira dinsel yakınlığın çağdaş uygulamaları ayrımcı bir tavır takınıyor, hatta kimi zaman ve yerlerde bunu teşvik ediyor. Çoğu örgütlü din insanlığın bütün üyelerine koşulsuz sevgi gösterildiğini öne sürer. Eyleme gelince, inanmayanlar ve başka dine mensup olanlar gibi "Ötekiler" söz konusu oldu mu, ciddi bir şüphe ve kararsızlığın ortaya çıktığını görürüz.

Dharmacı ve Taocu dinler bir tarafa, İbrahimi inançların çeşitli kırıklarından doğan ve bu inançları boydan boya kat

eden "kafir" ve dinsiz" söylemlerimizin, hadi onu da geçtim, Hıristiyan, Müslüman ya da Yahudi bir dizi tarikatta ortaya çıkan ve yayılmayı sürdüren parçalanmanın, aşağılamanın ve kibrin bini bir para. Bu kırık dökük parçalar, örgütlülüğün aslen sıkıdüzen demeye geldiği bir anlamda, örgütlü din uygulamalarına gömülü sistemli sıradüzenlerle ilgili son derece önemli bir şeyi gösteriyorlar. Bakunin ([1882] 2010, 13, vurgu bana ait) Hıristiyanlığı öfkesinin hedefine yerleştirdiği Tanrı ve Devlet'te bu ilişkiyi hiç gözünün yaşına bakmadan açığa çıkarıyor:

Hıristiyanlık kelimenin tam anlamıyla mükemmel dindir, çünkü bütün dini sistemlerin doğasını ve özünü, yani insanlığın tanrı adına zayıflatılmasını, köleleştirilmesini ve yok edilmesini en son noktasına kadar sergiler ve ortaya koyar. Tanrı her şey olunca, gerçek dünya ve insan hiçe indirgenir. Tanrı doğru, adalet, iyilik, güzellik, iktidar ve yaşamsa, insan yanlışlık, adaletsizlik, kötülük, çirkinlik, acizlik ve ölüm oluverir. Tanrı efendiyse insan köle haline gelir. Adaleti, doğruyu ve sonsuz yaşamı kendi başına bulmaktan aciz olunca, bunlar için vahye muhtaç kalır. Ama vahiy demek bilicilerin, mesihlerin, peygamberlerin, rahiplerin, yasa koyucuların tanrıdan esinli olduklarını kabul etmek demek; bunları tanrının yeryüzündeki temsilcileri, insanlığın kutsal öğretmenleri, tanrı tarafından insanlığı kurtuluşa götürmek üzere seçilmiş kişiler olarak kabul ettiğimiz an, mutlak bir iktidar uygulamaları da kaçınılmaz olur.

Ben olsam örgütlü dinin en üst egemen yetke olarak hareket etme biçimlerini, bunun zirvelerini ortaya koyarken Hıristiyanlığı ayrıca ele almaya gerek duymazdım, ama Bakunin'in tanrısal hakimiyeti ve sıradüzeni son derece iyi açıkladığına kuşku yok. Megoran'a geri dönersek bazı çalışmalarında (bkz. Megoran 2007) gördüğüm sorun şu; kendisini özgürleştirici bir konuma yerleştirmeye çalışıyor ama örgütlü dinin yoğun olarak içerdiği önyargıları ve fiili uygulamalarının ürettiği parçaları bütünüyle kabul etmeye ya-

naşmıyor. Örgütlü din bizi bölük pörçük etme kapasitesini, Tanah'taki imha savaşlarından Reconquista hareketine, Haçlı Seferlerine, Otuz Yıl Savaşlarına, Taiping İsyanına, İsrail-Filistin çatışmasına, Kuzey İrlanda'daki sorunlara ve güncelteröre karşı savaşa kadar sayısız kez açığa vurdu.

Ne Tanrı Ne Efendi: Bağımlılıktan Ari Bağlar

Din bağımlılıktır. Din (religion) sözcüğünün kökenindeki eski Fransızca "yükümlülük, bağ, hürmet" anlamındaki religiō sözcüğü, daha da önceye gidersek Latince "bağlamak, zorunlu bırakmak" anlamı taşıyan re-ligāre fiili bunu ortaya koyar. Bunun anarşizmin özgürlük dürtüsüyle nasıl da karşıtlık içinde olduğunu görmek zor olmasa gerek. Çok acımasız olduğum suçlamasıyla karşı karşıya kalabilirim. Çok çeşitli ve yaygın bir olgudan tarih ötesi ve tekil bir oluşum ürettiğim ya da din anlayışımın yekpare ve son derece hatalı olduğu öne sürülebilir. Kuşkusuz "bağlanma" akrabalık, birlik ve aidiyet hissi gibi olumlu çağrışımlara da sahip olabilir. Gerçekten de, bugüne dek bir coğrafyacı tarafından anarşizm kuramına yapılan en önemli katkı bu tür bir bağlanma anlayışından hareket ediyordu. Peter Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma kavramı "herkesin herkese karşı olduğu" bir evrim yorumunu eleştiriyor, gerek tarih boyunca gerek günümüzde neredeyse bütün insan örgütlenmelerinin, ortak yarar için karşılıklı kaynak değişimi çevresinde hareket ettiğini savunuyordu (Kropotkin [1902] 2008). Bütün ilişkilerin, örgütlerin ya da yakınlıkların tamamen gönüllü olması gerektiği inancına sahip olduğu için takipçilerini asla dogmalara zincirlemeyen, bunun yerine bitimsiz bir değerlendirme ve deneyimleme ruhunu teşvik eden anarşizmin aksine din, özellikle de örgütlü din, hayatın nasıl yaşanması gerektiğiyle ilgili mutlak ilkeler koyar. Sözde en üst yetke tarafından ilahi emir olarak insanlara bildirildiği öne sürülen bu küstahlık, en açık haliyle manastır sisteminden çıkıyor. Émile Durkheim'e ([1915] 2008, 10) göre din son derece toplumsal olmasıyla

şahsi inançtan ayrılır, ki bu kendi içinde kötü bir şey değil aslına bakılırsa. Asıl sorun dinin mevcut işleyişinde, özellikle de aşağılayıcı ve bölücü düzenlemeler olan itaat yapıları etrafında örgütlenmesinde. Bir diğer ifadeyle, anarşizm siyasi örgütlenmeyi eleştirdiğinde bu örgütlenmenin ortadan kaldırılması gerektiğini anlatmıyor, zira anarşizm karmaşa anlamına gelmiyor (Graeber 2002); aksine örgütlenmenin işleyişinin, mümkünse dikey yerine yatay bir eksende yeniden çatılması gerektiğine işaret ediyor. Kısacası, manevi yakınlıkları kapsayıcı biçimlerde ele almamız, ama her türlü baskı ya da sıradüzen fikrini dışarıda bırakmamız gerekiyor, demem o ki, bağımlılıktan ari bağları desteklememiz şart.

William Cavanaugh (2009, 4–5) "din" dedikleri şeyin modern devlet sisteminin ortaya çıkışıyla, devlet şiddetini ve "ulus-devlet adına ölmenin ve öldürmenin doğru ve övgüye değer olduğu" inancını meşrulaştırmak üzere tasarlandığını öne sürer. Dinle ilgili sıkıntıyı açıkça ortaya çıkaran bir görüş bu bana sorarsanız. Örgütlü biçimiyle din devlet kurumunun bir eşi haline geldi. Mutlakiyet dinerkine, yargı sisteminin sıradüzenleri kilisenin sıradüzenlerine, yasa dogmaya dönüşüyor ve sözde laik ABD bağlamında "evelallah" ifadesi kültürel bir belit olarak baskınlığını sürdürüyor. Emma Goldman da aynı kanıda: "İnsanın aklına hakim olan Din, insanın ihtiyaçlarına hakim olan Mülkiyet, insanın davranışlarına hakim olan Yönetim; insanın köleliğinin ve bunun yarattığı dehşetin zirvesini temsil ediyorlar bunlar" (Goldman 1917).

Din ve anarşizm arasında yararlı bağlantılar kurulmadığı anlamına gelmiyor bu, ne var ki "Hıristiyan anarşizm" gibi bir şey işlemek istiyorsa, dinin dünyasından çıkıp maneviyatın dünyasına girmek zorunda. Kiliseye yönelik nefreti ve aforoz edilmesi nedeniyle, oldukça kişisel inançları için yeni bir örgütlenme tarzı ararken maneviyat dünyasına yerleşen Tolstoy'dan ([1894] 2004) bunu anlıyorum ben. Maneviyatı da nasıl anlaşıldığı ya da uygulandığı konusundaki kaygan-

lıktan dolayı bir miktar açmak, kurcalamak gerekiyor. Kimi zaman dinle karıştırılmakla birlikte genel itibariyle bir "kutsal" arayışı manası taşıyacak şekilde kullanılan maneviyat, burada anlaşıldığı şekliyle, kişisel esenlik ve tatmin anlamına geliyor (Wong ve Vinsky 2009). Maneviyat dinlerde görülen ikici, içeridekiler – dışarıdakiler dünya görüşünü reddediyor, ruhbandan ve kurallardan uzaklaşıp şefkat ve karşılıklılığa meylediyor. Din ve maneviyat zorunlu olarak birbirine zıt olmamakla birlikte, örgütlenme kalıplarındaki farklılığı vurgulamak için bu ayrımı yapıyorum. Toplum ve devlet arasındaki farklılığa benziyor bu; ikincinin varlığı ilkindeki örgütlenme yapısına bağlı olduğu için, karıştırılmaları sorun yaratıyor ama bütünüyle de birbirlerinin karşıtı değiller. Her nasıl köksapsal örüntüler üzerinden gönüllü olarak örgütlenen toplum anarşizme kapı açarken, sıradüzenli örgütlenen bir toplum devlet yaratıyorsa, sıradüzenli örgütlenen maneviyat da din üretir, amma velakin rahiplerin ya da metinlerin yetkesine boyun eğmeden örgütlenen maneviyat anarşizm gizilgücüne sahiptir. İnsan örgütlü dine mensup olmadan da Buda'nın, Krişna'nın, veya Tolstoy'un izinden giderek İsa'nın aydınlanma yolunu izleyebilir. Milliyetçilik ideolojisiyle yoğrulmanın devletin kayıtsız şartsız kabulüne yol açması gibi, dinsel ideoloji de kiliseye, tapınağa, camiye, mabede, guru yoluna ya da sinagoga akılsızca itaate götürür. Din zincire vurulmuş maneviyattır.

Çağdaş anarşist hareketin temel şiarlarından biri, ne kadar anarşist varsa o kadar anarşizm olduğunun kabulüdür, ben de "sıfatsız anarşizm" anlayışını benimseyen biri olarak "saf", "tekil" ya da "doğru" anarşizm peşinde koşmaktansa çoğulluğu kucaklıyorum. Hıristiyan anarşizmin varlığını reddetmiyorum, ama kendisini öncelemek gibi bir niyetim de yok. Benim meselem aynen milliyetçilik gibi dinin güncel uygulamalarının da, sıradüzenci tarzları nedeniyle yakınlıklarımızı parça pinçik etme kapasitesinin yüksekliği. Dinin hakimiyetinin farkına varan çok sayıda anarşist

bir ateizm biçimi olarak anarşizmi savunuyor. Emma Goldman ateizm felsefesinin anarşizmle etle tırnak gibi olduğunu, bunların dünyada ve yaşamda ortak köklere sahip olduklarını ileri sürüyor. Anarşizm gibi ateizm de "insan ırkını Musevi, Hıristiyan, Müslüman, Budist, Brahmancı ne olursa olsun" bütün tanrılardan özgürleştirmeyi," savunuyor, insanları "kendilerini cennetin ve cehennemin kapılarına zincirleyen prangaları parçalamaya, böylece kendine gelmiş ve aydınlanmış bir bilinçle yeryüzünde yeni bir dünya kurmaya" teşvik ediyor (Goldman 1916). Anarşizmin Hıristiyan bir çeşidinin varlığını, bu anlayıştaki sıradüzenlerin ne edileceğini anlamasam da, gönül rahatlığıyla kabul edebilirim. Öte yandan, kimi Hıristiyanların şiddetsizliğe giden tek yol olarak Hıristiyan ahlakını öne sürmelerine müsaade edemem. Böylesine esneklikten yoksun bir tavır bizi eninde sonunda bölücülüğe götüren, katı bir duruştur. Megoran (2013, 103) "ateizm haklıysa," diyor, "o halde yağmur damlaları ya da göktaşlarından daha büyük bir içsel değere sahip değil insan hayatı." Bir kere Megoran konuyu saptırmaya çalışıyor, zira bu savda insan hayatıyla karşılaştırılanlar cansız nesneler, ayrıca "Hıristiyan (anarşist ya da değil) şiddetsizlik anlayışının, sevgi dolu bir yaratıcının insanları 'kendi suretinde' yarattığına dair kutsal kitaptaki atfa dayandığı" (103) görüşüyle birlikte düşünüldüğünde hafiften dindarlık taslamıyor da değil.

İnsanların kimsenin görmediği bir ilahinin suretinde yaratıldığı fikriyle ilgili ciddi etik sorunlarım var. Yani kendimizi beğenmiş bir tavırla, insanlar "Tanrıyı" yansıttıkları için mi şiddetten kaçınmalıyız? Dünyayı anlamlandırmak için son derece ayrımcı bir yaklaşım değil mi bu? Bakunin ([1882] 2010, 2) tam da bu noktayla dalga geçiyor:

Yehova bilmem hangi hevesini tatmin etme derdiyle Adem'le Havva'yı yaratıverdi. ... Tüm cömertliğiyle, meyvesiyle hayvanıyla serdi dünyayı ayaklarına, tek bir engel koydu bu eksiksiz sefanın önüne. Bilgi ağacının meyvesine dokunmayı yasak etti onlara. ... Neler olup bittiğine aşinayız. O güzel Tanrı, basire-

tinin, yani ilahi melekelerinden birinin, neler olacağı konusunda kendisini uyarması gerekirken, dehşetli ve gülünç bir öfkeye sürüklendi; aldı şeytanı vurdu insana, kendi yarattığı dünyaya demediğini komadı; çocuklar öfkelenince nasıl allah yarattı deyip sakınmazsa, öyle daldı kendi yaratısına. Öfkesini atalarımızı cezalandırmakla da alamayınca bütün geleceğini yaktı babalarının işlediği suçla kirlenmemiş olanların da.

Burada da Bakunin'in tavizsiz tavrını bir miktar törpülemek niyetindeyim, çünkü bütüncül bir anarşist olarak epistemolojik bir anarşizm benimsiyorum (Feyerabend 2010), yani bambaşka dünya görüşlerine yer açmaya hazırım. Ama öte yandan öğrenmek istediğim bir şey daha var; insan biçimli bir tanrıyı yansıtmayan "Ötekilere" ne oluyor? Kimilerinin gözünde İsa'nın en önemli öğretilerinden biri olan Hıristiyan vejetaryenlik geleneğinin temeline ne yerleştiriliyor örneğin? İnsanların "Tanrının sureti" oldukları fikrinin kendisi, insanların diğer hayvanlar üzerinde hakimiyet kurmasının aracı olarak kullanılıyor, "Ötekilerle" bir egemenlik ilişkisi kurulmasına ve insanlarla doğa arasında piramit biçimli bir düzenleme üzerinden yalan yanlış ayrımlar yapılmasına neden oluyor bu. Megoran yağmur damlaları ve göktaşları yerine rakunlar ve timsahlar demiş olsaydı, bütünsel bir anarşist olduğum için, insanın diğer hayvanlardan daha büyük bir içsel değere sahip olmadığını bütün kalbimle onaylardım. Zira türcülüğün de ırkçılık, sınıfçılık, cinsiyetçilik ve homofobiyle aynı türden bir şiddet ürettiğini savunuyor, anarşizm anlayışımın ve şiddetsizlik inancının hayati bir unsuru olarak vegan yaşamı benimsiyorum.

Ateizm tanrıcılığın yokluğu anlamına gelir, başka bir deyişle evrenin işleyişine bilinçli olarak fiilen müdahale eden aşkın bir varlık kavramının reddidir. Bu arada ateizm maneviyata karşıt değildir, maneviyatla ancak ad aktarımı ya da yanlış adlandırma nedeniyle karıştırılabilecek olan dinin reddidir sadece. Bütün dinlerde az ya da çok maneviyat bulunur

ama her maneviyat anlayışı dinsel değildir (Comte-Sponville 2007). Benim ateizm anlayışım örneğin, "Tanrı" ve "doğayı", "içinde mutlak olarak her şeyin var olduğu evrenin tam, sonsuz, ebedi, zorunlu olarak var olan, fiili sistemini" şekillendiren, birbirinden hiçbir şekilde ayırt edilemez bir şey olarak gören Baruch Spinoza'dan esinlendiği ölçüde maneviyat barındırıyor (Nadler 2011, 86). Varlığın bu eşzamanlılığına ya da varoluşun özüne, "Tanrı"ya karşılık olarak "evren" adını veriyorum. Albert Einstein gibi ben de, "var olanın düzenli uyumunda kendini gösteren Spinoza'nın Tanrısına inanıyorum, yoksa kafayı insanların kaderlerine, ne yapıp ettiklerine takan bir tanrıya değil" (aktaran Hoffmann ve Dukas 1972, 95). Spinoza'nın ([1677] 2001) Ethica'sının doğaüstüyle işi olmayan temel ilkesi bu; evrende her gün karşılaştığımız o kadar harikalar, gizemler, güzellikler var ki batıl inançlara, fantezilere hiç mi hiç ihtiyacımız yok. Alan Watts'ın (1960) öne sürdüğü gibi, bir Tanrı varsayımı lazım değil:

Bu yanılsamadan uyanır da siyahın beyaz, benliğin öteki, yaşamın ölüm ya da ters çevirelim, ölümün yaşam içerdiğini anlarsan kendini anlayabilirsin. Anlamak değil de, hissedersin. Kendini dünyada bir yabancıymış gibi değil, acı çekmeye, gözaltında tutulmaya gelmiş gibi değil, şans eseri oraya düşüvermiş bir şey gibi değil; kendi varlığını mutlak olarak gerekli hissetmeye başlarsın. En derinlerde, en içeride, özünde varoluşun dokusu ve yapısısın sen. ... Demek ki bu fikre göre her birimiz esasında en üstün hakikatiz. Siyasi anlamda kral gibi bir Tanrı değil, kendi olma, kendinin en derinindeki, en temelindeki şey olma anlamında Tanrıyız.

İçinde yetkeden eser olmayan, parçasız, bütünsel düşünen böyle bir maneviyat görüşü anarşizmle örtüşür.

Hıristiyan ya da başka dinlerin anarşistlerinin karşılaştığı en büyük açmaz dinsel inançlarına halel getirmeden sıradüzenli düşünüşün nasıl üstesinden gelebilecekleri, bunu nasıl halledecekleri meselesini kendilerine bırakıyorum, bununla

beraber dikkatinizi bu anlayışın savlarıyla hukukun üstünlüğünden yana olanların savlarındaki koşutluğa çekmek isterim. Din de hukuk gibi, ortak ahlaki yapımızın temelleri olarak sıkıdüzene (mesela kimi ilkelerin sorgusuz sualsiz kabulüne) ve (kapatma ya da sonsuza dek lanetleme gibi) cezaya başvurur. Din de hukuk gibi, yetkesinden duyulan korkunun insanın insanı kirletmesine, öldürmesine engel olduğunu varsayar. Yine din de hukuk gibi, insanın özünün çürük olduğunu ve kurtarılması gerektiğini düşünür, kurtuluş da elbette koyulu kuralların doğruluğuna sıkı sıkıya inanmakla olur. Din ve hukukun yokluğu şüphesiz kuralsızlık anlamına gelmiyor, ayrıca ateizm pekala nihilist olabileceği gibi böyle bir zorunluluk da bulunmuyor. Her şeye müdahil bir ilaha inanmamak hayatın manasız olduğunu söylemek demek değil ki; herkes kendi hayatının anlamını kendi keşfedebilir demeye geliyor bu, ayrıca var olma sebebimiz evrenin her yere yayılan varlığından ayrılabilir bir şey değil. Hepimiz, kelimenin tam anlamıyla içkinliğin nabzıyız. Anarşizm açısından bu önermenin ahlakını, birinin ötekinden daha hakiki bir etik anlayışa, inanca, kanaate sahip olduğu savıyla yakınlıklarımızı parçalara ayırmaktansa, gönüllü birlikler ve karşılıklı yardımlaşma gibi ilkelerle bunları birbirine iliştirmek oluşturuyor:

İnsan sadece kişisel veya çok çok kabilesel olan sevginin değil, diğer herkesle bir olduğu algısının rehberliğinde eylemeye çağrılıyor. Etik kavramlarımızın olumlu ve hiçbir şüpheye yer bırakmayan kökenlerini, evrimin başlangıçlarına dek izini sürebildiğimiz karşılıklı yardımlaşma uygulamasında buluyoruz. İnsanlığın etik yolculuğunda aslan payını karşılıklı mücadelenin değil karşılıklı desteğin aldığını doğrulayabiliyoruz. (Kropotkin [1902] 2008, 181, vurgu bana ait.)

Karşılıklı yardımlaşmanın tarihin başından bu yana var olduğu, eşitlik önkoşulu ve bunun yaşama hakim olması arzusu; anarşist etiği yönlendiren ilkeler işte bunlar. Anarşiz-

min hiçbir türü, ilahi ya da değil, uydurulmuş hiçbir sıradüzene ihtiyaç duymaz. Anarşizmin takdiri ilahisi aşkın bir yanılsamaya esarette değil, birbirimizle içkin bağlantılarımızda ve şimdi ve buradanın olanaklarına duyduğumuz inançta aranmalıdır.

Siyaset Sonrası Zeitgeist'ın Islahı: Sınırsız Anarşi Olarak Barış

Savaşın, hakimiyetin, esaretin, şiddetin olmadığı bir dünya düşlüyorum elbet, ama kopmuş, her yana dağılmış bin bir parçanın birbirine iliştirilmesi, yahut bütünsel anarşizm, ihtilafın, farklılığın olmadığı küresel bir oydaşmayla aynı kapıya çıkmıyor. Yeni Amerikan Yüzyılı Tasarısının yolunu gözlediği neoliberalleşmiş "yeni dünya düzeninin" aynadaki aksi değil bu. Çeşitliliğin kimi toplulukların, yerel yönetimlerin ya da ulusların birliğini tehdit ettiği gibi saçma sapan bir düşünceyle, göç karşıtı, yabancı düşmanı bir hissiyatın ateşine odun taşımaya da hiç niyetim yok. Bir önceki bölümde köktenci demokrasinin, yönetimin inşa ettiği siyaset dışılaştırıcı düzeni ve bunun neden olduğu şiddeti yerle bir eden bir uyuşmazlık biçimi olduğunu savundum. Benim gözümde anarşizmle aynı şey olan köktenci demokrasi temsili demokrasi modelinin tam karşısında yer alır, dolayısıyla siyaseti örgütsel işlevlere ve yönetim tekniklerine indirgeyen siyaset sonrası oydaşmanın karşı savıdır. Kopuk parçaları tekrar bir araya getirmek, şiddeti şekillendiren ve savaşı kışkırtan en önemli yaklaşım olmasının yanı sıra, oydaşmaya dayalı demokrasi modellerine de çöreklenmiş düşmanlığın yadsınması anlamına gelir (Mouffe 2006). Her yerde kabul gören oylama süreci, karşıt konumların hasmane karikatürlere indirgenmesini teşvik ediyor (Graeber 2009a), bunun dile getirilmeyen içerimi – maalesef kimi zaman da açık sonucu – ise, insanların oydaşmanın birer parçası yahut "barışın", "düzenin" ve idari hatlar üzerinden hayal edilmiş, sınırları belirlenmiş ve seçim sistemiyle somutlaştırılmış topluluğun "istikrarının" düşmanları olarak, siyah ya da beyaz olarak görülme-

leri oluyor (Anderson 1991). Köktenci demokrasi, hem hep var olan farklılık ve ihtilaf olanağına imkan sağlar, hem de temsili demokraside (seçimli yetkecilik diye okuyun) hazırolda bekleyen düşmanlığın yerine, Jacques Rancière'in (1999) eşitlik önkoşulu yansıtan bir tür karşılıklı saygı biçiminden kaynaklanan kavgacı çoğulculuğu koyar. İhtilaf, siyaset sonrası oydaşma taraftarlarının ya da bir sürü örgütlü dinin aksine, bölücülük sebebi olarak görülmez, aksine "köktenci eşitlik" (ya da bir belit olarak eşitlik) yaklaşımıyla farklılıkları kucaklayan, mütemadiyen kat kat açılan bir süreç olarak ele alınır, bu anlamıyla da anarşizmin yaşam kaynağıdır. Başka biçimde ifade edersem, ebediliğiyle siyaset uygulamasının ta kendisini; yani toplumdaki baskıcı ve sıradüzenli iktidar ilişkilerini ortaya çıktıkça saptayıp, paylayıp ortadan kaldırarak halkı (demos) birbirine bağlayan fasılasız ve kırılmaz bir ipliği temsil eden ihtilaf bir yaşam biçimi halini alır.

Eşitliği önkoşul olarak varsaymamız bu fikri Kropotkin'in düşüncesinde olduğu gibi doğalcı bir temele oturtmamızı gerektirmiyor. Slavoj Žižek (1999), Jacques Rancière (2006) ve Todd May (2009b) gibi siyaset felsefecilerinin ve Erik Swyngedouw (2011) gibi beşeri coğrafyacıların gösterdiği gibi, insanlığı özselleştirmeden ya da Francis Fukuyama'nın (1992) tarihin sonu görüşü ve Anthony Giddens'ın (1999) üçüncü yol anlayışıyla tutulur hale gelen siyaset sonrası düşünce anlayışının ağına düşmeden de köktenci eşitlik iddiasında bulunabiliriz. Anarşist siyasi tasarımının amacı, siyaset dışı, tarih dışı ve coğrafya dışı bir nihai durumu temsil edecek, tüm zamanlar için geçerli, akılcı ya da ütopyacı bir oydaşma oluşturmak değil. Aksine, Mouffe (2004) gibi, düşmanlığın kavgacılığa dönüşme olanağına kapı açarak insanlar arasında düşmanlık ihtimalini azaltmayı umuyorum. Karşılıklı saygı, uyum, tevazu, destek ve şefkatin tomurcuklanması ve gelişmesi için bir fırsat yaratılması, bugün dünya üzerinde tanık olduğumuz türlü çeşit nefret hissine neden olan kaskatı mekan ve aidiyet anlayışlarını besleyip büyüten

arşinin idari yapılarını, aygıtlarını ve mantıklarını bozup parçalamayı da içeriyor.

"Siyaset Üzerine On Tez" makalesinde ustalıklı bir arşi, yahut arche yorumu sunan Rancière (2001), düşüncesini archein gücünü yeniden başlama gücü olarak gören Hannah Arendt'e ([1958] 1998) dayandırıyor: "Eylemek, ("başlamak," "başı çekmek" ve nihayetinde "yönetmek" anlamlarına gelen Yunanca archein sözcüğünün işaret ettiği gibi) en genel anlamıyla, önayak olmak, başlamak anlamına gelir." Buradan yola çıkan Rancière (2001) "arche mantığı önkoşul olarak kesin bir astlık üzerine uygulanan eşit derecede kesin bir üstlüğü varsayar" sonucuna ulaşıyor, bunu da demokrasinin hoşgörü manası taşıyan özgün kullanımına bağlıyor; yani doğum, yaş, servet, bilgi, ya da hepsinden önce şiddet araçları sayesinde keyfi bir şekilde yönetmeye "hak kazanmış" olanların gözünde, hiçbir yönetim vasfına sahip olmamalarından gayrı ortak yönü olmayanların yönetimi olan "demosun iktidarı" (demokrasi) tanımına. Yöneten sınıfın durduğu yerden bakıldığında demokrasi bunların kurduğu "düzene" hakaretti, haliyle karmaşaya benzer bir şeydi. Bu görüşün anaakımın anarşizme bakışını şekillendiren çağdaş karikatürle benzerlikleri de gözden kaçmamalı. Rancière'e göre demos sadece arche mantığının, yönetilme mantığının sekteye uğraması olarak var olabilir. Bununla birlikte, demos birbirlerini aynı kökenden gelme, aynı yerde doğma bilenlerin oluşturduğu bir ırk üzerinden, bir ahalinin parçası olarak, hatta bu parçaların toplamı olarak tanımlanmaması gerektiği için, bu sekteye uğrama binlerce parçaya bölünmeyi gerektirmiyor. Kimliğin önemi ortadan kalkmıyor ve hatta demokratik uygulamalara uygun hale getirilip kutlanıyor da, ancak demos insanlığı daha ufak parçalara ayırmak anlamına gelmekten çok, herhangi bir aidiyet kategorisine ayrıcalık tanımayan köktenci bir eşitlik sunuyor.

Rancière'den yola çıkarak, arche fikrinin yaderklik yerine özerklik tasarısını ön plana çıkaran, zengin mi zengin bir an-

arche fikri geliştirmemize imkan sağladığını kafamızda canlandırmaya başlayabiliriz. Siyasete doğru dürüst katılım, aslına bakarsanız arche matrisiyle işletilen bütün bu idare ve bölüştürme mantıklarının parçalanması yoluyla sağlanıyor. Rancière'in iddiasına göre, "demokrasi belitini kuran şey olan halkın 'özgürlüğü', gerçek içeriğini hakimiyet belitlerinin, yani yönetim kapasitesiyle yönetilme kapasitesi arasındaki karşılıklı ilişkinin sekteye uğramasında bulur." Bu nedenle an-arche ne baskıdan azade ütopik bir nihai durumun gerçekleşmesidir, ne de, gördüğümüz üzere, "başlangıcı" olan bir şey olarak görülebilir. An-arche yahut anarşizm bunların aksine, etkin olma, mekan boyunca dayanışmalar oluşturma, egemen mantıkları atlatma, ihtilafları uç uca ekleme, yetkeyi reddetme, baskıya direnme, etik bağlılık ve en nihayetinde kendimizi "yönetme" zorluğunu göğüslemeyi içeren "son derece zorlu" bir mücadeleyle ilgilidir (Critchley 2007). Rancière'e (2001) göre, siyaset arche mantığında meydana gelen son derece özgül bir patlama olarak düşünüldüğünde, bu girişim siyasalın özünü yansıtır:

Bu, bir önkoşul olarak, iktidar uygulayanla ona tabi olan arasındaki "normal" konum dağılımının basitçe sekteye uğradığını varsaymaz. Aynı zamanda bu tür konumlandırmaların "doğru dürüst" yakınlıklar üzerinden belirlendiği fikrinin de sekteye uğratılmasını gerektirir.

Bu açıklama girişte "özerk varlıklar arasında çoklu, sıradüzensiz ve çok yünlü bağlantılar kurulmasına imkan tanıyan, dayanışmanın, bağların ve yakınlıkların egemen şiddete, önceden saptanmış düzgülere ve verili aidiyet kategorilerine karşı ve bunlardan bağımsız bir biçimde, gönüllü olarak örgütlendiği, çiçek dürbününden görülen mekansallıklar" olarak tanımladığım anarşist coğrafyaların tam merkezine oturuyor. Anarşizm o halde, barışın ütopyanın sonluluğuyla değil an-arche'nin sonsuzluğuyla eşanlamlı olduğu, daha iyiye dair bir vaadin ebediyen (düşünceyle, sözle ve doğrudan ey-

lemle) uygulanması olarak anlaşılır.

Özgürlükçü yaklaşımımın temeline köktenci eşitliği alıyorum ama bu, farklı konumlanmış oyuncular olarak, kişisel deneyimlerimizin ortaya çıkardığı ötekileşmeleri mesele edinen siyasi tepkileri reddettiğim anlamına gelmiyor. Aslına bakarsanız feminist önemseme etiğinin kökeninde herkese aynı şekilde davranabileceğimiz, hatta davranmamız gerektiğine dair eril ve Kantçı fikrin reddi var. Janine Wiles ve Audrey Kobayashi (2009) insanlara sonuçlarından bağımsız olarak aynı şekilde davranılması ilkesini merkeze alan "biçimsel eşitlik" ile hakça bir netice elde etme ilkesine atıf yapan "tözsel hakkaniyet" arasında ayrım geliştirdiler. Bu manada, savunduğum köktenci eşitliğin, zamana ve mekana göre birilerini diğerlerine kıyasla daha fazla önemsemenin son derece etik olduğunu savunan feminist gelenekle uyum içinde olduğunu söyleyebilirim. Bu sava göre,

Hayatlar başka başka biçimlerde sürdürülür, desteklenir, ayrıca fiziksel kırılganlıklar yeryüzünde bambaşka biçimlerde dağılmıştır. Kimi hayatlar daha yüksek koruma altındadır, bunların kutsallık iddiasına halel gelmesi savaş kuvvetlerinin toplanması için yeter de artar bile. Öteki hayatlar ne böylesine hazır ve nazır bir destek bulabilirler arkalarında, ne de arkalarından "ağlanmaya değer" bulunurlar. (Butler 2004, 32, vurgu bana ait.)

İşte, (biçimsel eşitliğe karşıt olarak) kapsamlı köktenci eşitlik sürecinin esas bileşenlerinden biri olarak gördüğüm tözsel hakkaniyet ilkesi, toplumdaki en dezavantajlı grupların durumlarının düzeltilmesine özellikle öncelik tanınması zorunluluğunun altını çizer, bu da mevcut yapıların dur durak bilmeden düzeltilmesini ve hakkaniyetsiz bir sistemi devindiren süreçlere karşı itaatsizliğin sürdürülmesini gerektirir (Wiles ve Kobayashi 2009). Buradan belli olduğu üzere, önerdiğim köktenci eşitlik, nihayete ya da bütünlüğe varmak üzere kurulmuş düşünsel bir zembereğin boşalması gibi,

anında uygulanabilecek bir şey değil. Aksine doğru dürüst bir siyasi süreç olan köktenci eşitlik devamlı onay gerektirir, çünkü Jacques Derrida'nın ([1967] 2001) öne sürdüğü gibi, normalleştirici kodlar, farklılığı insan deneyiminin sadeleştirilemez metinlerarasılığı ve ilişkiselliği üzerinden var eder ve kavramsallaştırır. Özne konumları ve bunların dağılımı, kimlik siyasetinin amansız ve başa çıkılamaz olduğunu ortaya koyacak şekilde habire tekrar tekrar yapılır.

Bu bağlamda, savımın herhangi bir dinsel felsefeyi ya da bunların topunu yalanlamak istiyormuş gibi yanlış yerlere çekilmesini, Komünizmin tarihsel buyrultusunun ve onun cezalandırma ve silme teşebbüslerinin bir benzeri olarak görülmesini istemem. Dini bir çırpıda reddedivermek kimi yakınlık, kimlik ve aidiyet kategorilerinin özgürlüğünü yok saymak anlamına gelir, bu da bizi bütün insanlığa düzgüsel bir kıyafet giydirmeye doğru götürür ki ben de bunun karşısında durmaya çalışıyorum. Küreselleşmiş neoliberalizmin ve doğru dürüst neoliberalleşmiş öznelerden oluşan "küresel köy" düşünün bizi karşı karşıya getirdiği tehlike bu işte (Kingfisher 2007). Judith Butler (2004, 32) neoliberalizmin her şeyi sıraya dizen küresel "teröre karşı savaşı" bağlamında, "büyük çoğunluğu Müslüman olan Arap halklarının, çağdaş hümanizm mekanizmalarıyla "Batılı" bir tornadan geçirilen insan kategorisinin ne kadar dışında kaldığını" soruyor. Bu ayrımın her iki tarafında da dinsel köktenciliğin ayyuka çıkarılışı, siyaseten ehil sayılmadığından öldürülebilir ama kurban edilemez olan hayat anlamındaki homo sacer kavramını (Agamben 1998) yenileyerek insan olmanın anlamını katı ahlaki kalıplara sokuşturmaya yönelik, son derece tehlikeli bir gidişat olarak anlaşılmalı. Ben burada bir taraftan, – inancın aksine – örgütlü dinin çağdaş mekanizmalarının nasıl belirli sıradüzen ve takibat biçimleri yarattığına dair, bir taraftan da, dinsel yakınlıkların beslediği kimlik ve aidiyet hissini reddetmeden daha kapsayıcı, şefkatli ve sabırlı manevi yakınlıklar oluşturma ihtiyacına yönelik dürüst bir

değerlendirme ortaya koymaya çalışıyorum.

Köktenci Eşitlik ve En İyi Barış Olanağımız

Beşeri coğrafya, daha önce söylediğim üzere, insanlığın doğuştan gelen ortak hakkı olan köktenci eşitlik varsayımı üzerine inşa edilmiş bir ahlak anlayışı öne sürerse, buna, dinle aşık atabilecek düzeyde bir kültürel önyargı olduğu, "sıradan bir düzgüsellik" olduğu iddiasıyla karşı çıkılabilir (Sayer 2003). Köktenci eşitliğin her tür kültürel içeriği öncelediği, zira doğum anının hiçbir düzgü tanımadığı şeklinde yanıtlayabilirim bu iddiayı. Sırtımıza yüklenen ve sıradüzenli olarak örgütlenen sınıf, toplumsal cinsiyet, etnik grup, ulus, din ve bu gibi daha bir sürü şeye dair rollerimizi, coğrafyacıların şimdiye kadar pek iyi bellediği gibi, kimlikleri mekan ve zaman boyunca akışkan ve değişken hale getiren kültür sayesinde oynamayı öğreniyoruz. Herhangi bir kültürel programın bize öğretmediği tek şey ise nasıl doğulacağı; oluveriyor işte. Şöyle diyeyim; farklı kimlikler olmayı öğreniyor, ama sırf olmayı öğrenmiyoruz. Alan Watts (2006, 37) da bundan bahsediyor:

Hayatın anlamı hayatta olmaktan başka bir şey değil. Yani, saçının rengine kaşının şekline bakınca onun renginin onun amacı bunun şeklinin bunun amacı olduğunu anlıyorum. Ve işte bu yüzden buradayız biz de; olmak için. Bu kadar yalın, açık ve basit. Yine de ne hikmetse herkes kendilerinin ötesinde bir şey elde etmek gerekiyormuş gibi can paralıyor.

Ama savlarım Rousseau'dan el alıyor sanmayın. Yalnızca soylu vahşinin var olduğu kapitalizm öncesi, kolonyalizm öncesi ya da modern öncesi bir ütopya savunmak gibi bir niyetim yok. Derrick Jensen (2006) ya da John Zerzan (2002) gibi, bu tür savları açıktan açığa savunan, hayali bir geçmişe özlemle dolu anarkoilkelci yazarlar da, güya evrensel barışa "dönüşü" kolaylaştırmak üzere akla gelen tüm şiddet biçimlerini savundukları anda beni kaybediyorlar. Klasik anarşist-

ler olarak bildiğimiz Proudhon, Kropotkin, Reclus ve Bakunin de aynı şekilde - Rancière, Butler, Žižek ve Derrida gibi düşünürlerin sağladığı fikirler ışığında – son derece sorunlu bulduğum özcü ya da doğalcı insan görüşleri savundular. Bu yüzden görüşlerimi anarşist ve postyapısalcı düşünceyi birleştiren postanarşizmin, özcülük karşıtı çerçevesine yerleştiriyorum (May 1994; Newman 2010). Postanarşistlere göre kimlik halen kaçınılmaz bir önem taşıyor. Köktenci eşitlik kavramı ise, ne bugünkü işleyişin ülküselleştirilmiş bir hali ne gelecekte bütünüyle erişeceğimiz bir koşul; bu kavram siyasi yükümlülüklerimiz için ideolojik bir başvuru kaynağı işlevi görüyor o kadar. Eşitlik önkoşulu da aslen açıklamaya ihtiyaç duymayan bir şey olarak anlaşılmalı, ama yine de bıkıp usanmadan mücadeleyi sürdürme vaadi ve yaşama geçirmeyi amaçlamamız gereken bir umut olarak ifade edebiliriz.

Kendi kendimize kurduğumuz, bozduğumuz ve yeni baştan kurduğumuz örgütlenme sistemlerinin mütemadiyen kat kat açılması dışında, insanlığı gelecekte herhangi bir ütopik ya da müjdeli durum beklemiyor. Ne yazık ki mevcut zeitgeist'ta bu yapılar çok daha sıradüzenli şekillerde açıldıkları gibi, bu gidişata dur diyen de yok, zira o kadar sıradan ve gündelik bir hale geldi ki, arche'yi verili kabul eder olduk. Yönetim fikrinin kendisi, anarşizmin özgürleştirici gizilgücünün şeytanlaştırıldığı, kulağının çekildiği, karikatürleştirildiği, paylandığı, mevcut oydaşmaya tehdit yaratan tehlikeli bir "karmaşa" ortamı olarak terk edildiği siyaset sonrası durumun temel koşulu haline geldi. Mevcut yönetim sisteminin kabulü, Arendt'in (1963), tarihteki en şiddetli kötülüklerin fanatikler ya da sosyopatlar tarafından değil hakim düzenin dayanaklarını kabul etmiş sıradan insanlar tarafından gerçekleştirildiğini öne süren "kötülüğün sıradanlığı" kavramını akla getiriyor. Akademisyenler olarak arche'nin, derinlerinde savaş tamtamlarını duyduğumuz çağdaş düzenlenmelerini açığa çıkarma ve yarattığı çıkmaza karşı koyma yönünde etik bir yükümlülüğümüz var. Bu yüzden köktenci eşitlik çağrı-

ların, farklılığın reddedilmesi, özselleştirilmesi veya dış kaynaklıymış gibi gösterilmesi bir yana, muhtemel bir dönüştürücü olarak kucaklandığı bir yakınlıktan kaynaklanan bir olanağın, iktidarın yayılması ve merkezsizleşmesi olanağının takdiri olarak görülmeli (Day 2005; Mueller 2003). Anarşizm tasarısının karmaşayla hiçbir alakası yok, apaçık bir gerçek bu, bu tasarı eşitlikçiliği bağrına basacak ve sıradüzenlerden kopacak yeni örgütlenme biçimleri yaratılmasıyla ilgili (Graeber 2009a). Hepimiz siyasi seçimler yapıyoruz, burada dile getirilen düşüncelerin geleceğini de, her praksisin evvela kendi içimize bakıp şiddetin ekmeğine yağ süren, şiddeti yeniden üreten yapılara ne tür katkılarda bulunduğumuzun hesabını vermekle ve bu bağları koparmaya yönelik sarsılmaz bir taahhütle başladığı anlayışı belirleyecek. Öyleyse ortak ahlakımız oydaşma siyaseti gibi farklılığa kin bilemek üzerine, hayatın önyargıları üzerine bina edilmemeli. Aksine, rehberimiz kavgacılığın duygudaş ufku olmalı.

Barışın ahlakı, anarşizmi feminist düşüncenin en özgürleştirici akımına hizalayarak, birbirimizle ve her şeyle oluşturduğumuz en yüce bütünlüğü sahiplenerek bir kesişimsellik etiği olarak işlev göstermeli (bkz. Grillo 1995; Valentine 2007). Bu, kapitalizm, emperyalizm, kolonyalizm, neoliberalizm, militarizm, milliyetçilik, sınıfçılık, ırkçılık, kavimerkezcilik, şarkiyatçılık, kadın düşmanlığı, toplumsal cinsiyetçilik, yaşçılık, çocuk düşmanlığı, engelli düşmanlığı, türcülük, etçilik, homofobi, transfobi, egemenlik, devlet ve örgütlü din dahil olmak üzere, birbirine kenetli bütün hakimiyet sistemlerinin kategorik olarak reddini de beraberinde getirir. Bu sürüsüne bereket arche boyutlarının birbirlerine omuz veren bileşimi, bu parçalardan herhangi birini eleştirel ve açıkgöz sorgumuzun dışında tutarsak, kötülüğün sıradanlığını başıboş bırakmış olacağımız, yani savaşın bütün bütün yığılmaya devam etmesine cevaz vereceğimiz manasına gelir. Kesişimsellik vaadinin unsurları olan, barışın olmazsa olmazlarını oluşturan bağımsızlık ve karşılıklı yardım-

laşma, duygudaşlık çemberimizi o kadar kökten biçimde değiştirir ki, "Ötekileri" uzantılarımız olarak görmeye başlarız. Evrenin tekliği de, başkalarına şiddet uygulamanın kendimize şiddet uygulamaktan farksız olduğunu en sonunda kabul etmemizi sağladığı için, manevi anlama işaret eder. Ateist olmak mutlağın değil aşkınlığının reddi ve içkinliğinin kabulü. Kurtuluş diye bir şey yok, yalnızca nunc fluens; varlığın, mekan ve zamanı sonsuzluğun tayfında birleştiren örgüsünü temsil eden bengi akış var şimdi yalnızca. Sonsuzca yaşamanın esas enerjisi bütünsel; şiddetsizliğe olanak sağlayan da işte bu bütünsellik. Kavgacı bir siyaseti benimseyen, nihai amaç peşinde koşmayan bir araç olarak anladığım anarşizm, tarih dışı değil, aksine daima süreçsel ve son derece meşakkatli bir mefhum (Critchley 2007), şiddetsizlik de anarşizmin hayata geçireceği bir olanak. Yaratıcı bir ilahın "insan özgürlüğünün en açık seçik değillemesi" olduğunu "ve kuramda da uygulamada da zorunlu olarak insanın köleliğine yol açacağını" kabul ettiğimizde (Bakunin [1882] 2010, 13), kendimize ve başkalarına sevgi, özen, saygı göstermek için daha yüksek bir yetkeye başvurmaya ihtiyacımız kalmaz, esaretin özünü de yaşamımızdan koparıp atmış oluruz böylece. Başka bir dünyanın yalnızca mümkün olmadığını, barış için en iyi olanağımızın da başka bir dünya olduğunu kabul etme hevesini gösterelim, başka şeye ihtiyacımız kalmaz.

6. Anarşist Ufuk

Bu arada etiğe ne oldu? Ya özellikle şu yetkecilik karşıtı, etik sosyalistleriz diye şişinen köktencilerin yaptıkları?
Murray Bookchin

Halen boş haritalar, isimsiz yerler, vahşi ve özgür topraklar var
Tyra A. Olstad

Gilles Deleuze ve Félix Guattari (1987) Bin Yayla'da toptancı ilkelerin ve ikici düşüncenin dikey, ağaca benzer ontolojisini betimlemek için "ağaçsı" (arborescent) kavramını ortaya attılar. Bunun karşısına da şeylerin, fikirlerin ve siyasetlerin sıradüzensiz birlik örüntüleri halinde birbirine bağlanabildiği yatay bir ontolojiyi anlatan "köksap" (rhizom) düşüncesini yerleştirdiler. Çağdaş coğrafi düşüncenin ekonomi politik tahayyülünde bir miktar ağaçsılık olduğunu söylemek mümkün görünüyor. Bu, neoliberalizm çevresinde dönen tartışmalarda iyiden iyiye somutlaşıyor. Bu tartışmalarda her biri kendi meşrebince at gözlükleri takmış iki rakip bakış açısı görüyoruz. Biri merkezsizleşmeyi ve sermaye akışlarının artmasını insanlığın kurtuluşu olarak görüyor, ötekisi tersine merkezileşmeyle ve sermaye birikiminin sona ermesiyle hep birden arınacağız sanıyor. İlki daha çok akademinin dışında, siyasetçiler, gazeteciler, düşünce kuruluşları ve Thomas L. Friedman (1999) gibi tutulan yazarlar tarafından destekleniyor, ötekiyse esasen akademi bünyesinde neo-

liberalizm yanlısı kamusal söylemin hızını kesmek amacıyla dillendiriliyor (Duménil ve Lévy 2011; Peck 2010; Smith, Stenning ve Willis 2009). Michael Hardt ve Antonio Negri (2000) ya da J. K. Gibson-Graham (1996) gibi, merkezi yetkenin basitçe tekrar kurulmasının ötesine geçen ilgi çekici alternatifler sunan akademisyenler, yahut neoliberalizmi yönetimsellikleri ve söylemleri üzerinden anlamaya çalışan ilerici bir kanat (England ve Ward 2007; Larner 2000; Lemke 2001; Springer 2012b) bulunmakla birlikte, beşeri coğrafyada neoliberalleşmeye yönelik eleştiriler büyük oranda, az evvel açıkladığım ikiliğin çevresinde, iddialarını dönüp dolaşıp Marksist geleneklere ya da "ölçek atlamaya" dayandıran sorunlu bir yaklaşımı sürdürüyor (Brenner ve Theodore 2003; Glassman 2002; Smith 2005). Aihwa Ong'a (2007, 3) göre, "neoliberalizm sözcüğünün yeniliği eski büyük siyasi ayrımlara dayanmayı temel alan klasik yöntemini gizlemiyor. ... Esas sorun neoliberal ilerlemenin ne ölçekte gerçekleştiğini ve uygun analiz ölçeğini saptamakmış gibi duruyor." David Harvey ise ansız bir saldırıyla merkezsizleşmenin olanaklarını reddeden ve daha özerk siyasi tertiplere meyleden tüm hareketleri, öyle ya da böyle zorunlu olarak neoliberal geleceği yakınlaştıran teçhizatlar olarak görmek suretiyle bu düşünceyi zehirliyor. Harvey (2012b, 69) bu sorunlu düşünce biçimini Asi Kentler'de özetliyor:

> *Bir anlamda, büyük ölçekli sorunların çözümü için "sıradüzenli" örgütlenme biçimleri gerekiyor. ... Maalesef bu sıradüzen lafı lanetli bir şey gibi addediliyor geleneksel düşüncede ... bugünlerde solun çoğu da bucak bucak kaçıyor bu fikirden. Köktenci çevrelere sorarsanız siyaseten doğru tek örgütlenme biçimi illa devletsiz, sıradüzensiz ve yatay olacak.*
>
> *Sıradüzenin suçlanması niye "maalesef" demeyi gerektiriyor onu anlamış değilim.*

Sınırlı bir ekonomi politik imgeleme ve ikili bir düşünüş biçimine tav olacaksak, o zaman ipini koparmış bir ka-

pitalizmdense Marksist bir devleti yeğleriz sanıyorum. Ama bu sorun öyle kolay kolay halledilmiyor, siyasi yetke savunuculuğu da (en azından bana göre) hiç de köktenci bir çözüm değil. Aksine kendini gösteren yeni olanakların göz ardı edilmesine ve yanlışlığı görgül olarak kanıtlanmış, artık bıkkınlık vermiş bir siyaset anlayışının sürdürülmesine sebep oluyor, ki bu da oldukça sorunlu bir durum. Sıradüzenin son derece çeşitli siyasi sahalarda bilfiil sorgulandığı, Wikileaks'in hesap sorma olanaklarını sonuna kadar açtığı (Curran ve Gibson 2013; Springer v.d. 2012a), Occupy hareketinin görünüşe bakılırsa nüfusun yüzde 99'unu esnemez kimliklerin ötesine geçen yakınlıklar üzerinden birleştirdiği (Chomsky 2012; Sparke 2013), Arap Baharının yalnızca Kuzey Afrika ya da Ortadoğu'da değil, gezegenin her yerindeki diktatörlerin yüreğine korku saldığı (Mamadouh 2011; Dabashi 2012) tarihsel bir dönemeçte önümüze getirilen şeye bakın; bir yandan sol siyasete ağıt yakılıyor, öte yandan sınıf hatları ve yeniden ayağa kaldırılmış bir sıradüzen etrafında örgütlenmiş "merkezi bir hareket" talep ediliyor. Coğrafya dışında da Jodi Dean (2012a), Komünist Ufuk'ta, Komünist Partinin dönüşü, yeni bir tür öncücülük, dikey yapılar geliştirilmesi çağrısıyla az çok aynı şeyi yapıyor. Bu arada anarşist siyaseti ve açıklık, yataylık ve çeşitlilik gibi şiarlarını, "iletişimsel kapitalizm" dediği şey tarafından kolaylıkla yutulacak şeyler olarak karikatürleştirmesi de cabası. Karşılaştırın, Marksizmin büyük oranda gönüllü birlik, eşitlikçilik, doğrudan eylem ve köktenci demokrasi gibi anarşist ilkelerden esinlenen çağdaş toplumsal hareketlerin gölgesinde kaldığını kabul eden Barbara Epstein (2001) mi, yoksa Jodi Dean mi?

Harvey ve Dean oldukça kaygan bir bayır tırmanıyor, ama bana sorarsanız tekerleri kabak, çekiş sıfır. Sıradüzen hiç kuşkusuz altta kalanın canı çıksın düşüncesi etrafında örülen, yetkeyle eş anlamlı bir düzen ortaya koyuyor. Sıradüzen sözcüğünün kökenleri de oldukça aydınlatıcı; Yunanca hierarkhēs, yani "kutsal yönetici" sözcüğünden türüyor söz-

cük, ilk olarak da "meleklerin ve ilahi varlıkların düzenlenme sistemi" anlamında kullanılıyor. [18] Solda yeni bir siyasi yetkecilik çağrısı, hem de kurama adını veren adama kadar geri giden bir Marksist anlayışın geri döndürülmesi talebi çok sıkıntılı neticeleri beraberinde getirir. Anselme Bellegarrigue'in ([1850] 2005, 59) öne sürdüğü üzere, "siyasi yetkeyi onaylayan bireysel bağımlılığı, bireysel bağımlılığı kabul eden sınıf üstünlüğünü; sınıf üstünlüğüne cevaz veren eşitsizliği kabul etmiş olur." Demokrasinin katılımcılık ve rıza yanılsamalarıyla yetkecilik demeye gelen bir lafa indirgendiği mevcut anda, tepemizdeki sorunların sürdürülmesine değil de çözülmesine mi yarayacak şimdi bu (Giroux 2004)? Bu olsa olsa görünüşte "asi" kentler kurmak için akla gelebilecek en yavan yöntem olabilir. İsyan etmek yetkeye karşı ayaklanmak demek, onunla kol kola yürüyüp ömrünün nasıl uzatılabileceğine kafa yormak değil. İsyan siyaseti ne vakit yukarıdan indirilen kararlara uymak anlamına gelmeye başladı? Springer v.d. (2012b, 1593) "sosyalist solun çoğunun devlet kapitalizminin ötesinde fikre sahip olmadığı" iddiasıyla, anarşist coğrafyalara ruh üfleyerek isyan ırmaklarının önünü açmaya girişti, bu manada sıradüzenin yeniden inşası, yarının taşıdığı olanakları canlandıracak "yeni bir renk patlaması" değil, ancak bir geri adım olarak görülebilir.

Harvey'in (2012b) gözünde sıradüzeni zorunlu kılan şey ölçeğin kendisi. Sıradüzen ölçeğe eş olmamakla birlikte, iki kavram arasında göz ardı etmeyi göze alamayacağımız ölçüde bir örtüşme var. Haliyle Harvey tamamen yanlış bir şey söylemiyor, amma velakin bu örtüşmeyi ontolojik bakımdan yanlış anlıyor; yeni bir olanaklılık siyasetinin temeli olarak

18 Sıradüzenin nasıl meşrulaştırıldığını sürükleyici bir şekilde anlatan Martin Parker (2009) meseleyi yaklaşık bin beş yüz yıl önceye, meleklerin düzeni üzerine yazan Pseudo-Dionysius'un metinlerine kadar geri götürüyor. Örgütlenme kuramlarının çoğunda merkezi öneme sahip olan sıradüzenin ontolojik kökenlerinin, özellikle de meleklerle bağlantısının meseleyi son derece şüpheli kıldığını öne süren Parker'a göre, "meleklerin itaati şüpheyle yaklaşılması gereken bir olgu, kaldı ki diğer melek türleri, özellikle de düşmüş olanlar bizi sıradüzenin zorbalığından kurtarabilir" (1281).

takdir etmektense yetke siyasetini savunmak için kullanıyor. Bu bölümde aktarmaya çalışacağım önemli farklılıklardan biri, ölçeğin soyutlamaya bağlı olduğu, sıradüzenin – ve reddinin – ise gündelik seviyesinde başladığı olacak. Bu, David Graeber'in (2007, 13) sıradüzeni en basit biçimlerinde gösteren anlatımıyla da uyum içinde: "İnsanların gözlerini kaçırmaları ya da hazırolda durmaları, resmi görüşmelerde kaçındıkları konular, birine soyutmuş, kutsalmış, aşkınmış, sıradan varoluşun katışıksız fiziksel karmaşasından, sonu gelmez çapraşıklıklarından apayrı bir yerdeymiş gibi davranmanın anlamı." Başka bir ifadeyle, sıradüzen varlıklarımızın birbirine dolanmış somutluğundan sakınarak ve bizim bu süreçlere suç ortaklığı yapmamızla ete kemiğe bürünür. Ama bu okumada ölçeğin, gündelikten ağaçsı ağaçsı büyüyerek soyuta[19] giden tohumunu da buluyoruz. Ölçek şeyleri birbirinden ayırır. Ölçeğin dikey ontolojisi somutluktan yukarıda durarak aşkınlığa ermeye çalışır, yani ölçek kelimenin tam anlamıyla çekişi sıfırlayıcı bir şeydir. Bu hareketiyle ölçek, kullanana ilahi bir bakış açısı veriyor gibi görünen bir mercek sağladığından dolayı, beşeri coğrafyada kutsal bir nitelik kazandı. Sınıflandırma ve sıralamanın bir temsil sistemi olan dilin özellikleri arasında olduğunu kabul ederim (Foucault [1970] 2002), ancak sıradüzenli bir "şeylerin düzeni" anlayışının toplumsal örgütlenme biçimlerimizi belirlemesi gerektiğini varsaymam için hiçbir neden yok. Sıradüzensiz bir beşeri coğrafya işte bu yüzden son derece hayati bir öneme sahip. Ancak neoliberalizm (Harvey 2005), ölçek (Marston, Jones ve Woodward 2005), sıradüzen gibi kimi kavramların sınırlarını sorguladığımızda, sözde kaçınılmaz bir merkezi yetkenin ötesine geçen köksapsal yaşam alternatifleri düşünmeye başlayabiliriz.

Yetkeci düzenlemelere düşkünlüğünün gösterdiği üzere, Marksizm yetkeyle cilveleşme sorununu bir türlü çözeme-

19 Soyut sözcüğü "uzaklaş(tır)mak" anlamına gelen Latince abstrahere fiilinden türemiştir.

di. Marksizmde ezilenler ayaklanır, adına öncü denen seçilmiş üç beş koruyucunun, geçiş sürecinin ardından yok etme vaadinde bulunduğu devlet iktidarını ele geçirirler. Devletin beklenen sönümlenmesi hiçbir zaman gerçekleşmez, proletarya diktatörlüğü ağır ağır kemikleşmeye başlayıp, bütün Leviathan'lar kadar sapık, delik deşik ve barbar bir şeye dönüşür. Tarih aşuresinde buna yeteri kadar kanıt bulunabilir, olmadı Stalin'in gulagları ya da Pol Pot'un Tuol Sleng'i de yardımcı olabilir. Oysa ekonomi politik matrisinde başka başka olanaklar da mevcut, karşımıza daha kapsamlı bir özerklik olanağı çıkınca dehşetle geri kaçmaya, miadı dolmuş fikirlerin başka olası dünyaların "çeşitli ekonomilerine" dair imgelemimizi kötürümleştirmesine izin vermeye hiç gerek yok (Gibson-Graham 1996; 2008; Pickerill ve Chatterton 2006). Çağdaş beşeri coğrafya iki siyasi düşünce alanını hepten yok sayıyor. Kapitalizm ve daha fazla merkezileşmeden nasiplenmek için didinebiliriz; bu aslen faşizm olarak bilinir ve allahtan Nazi coğrafyaları üzerine eleştirel çalışmalar dışında alanda pek rağbet gören bir konum değildir (Barnes ve Minca 2013; Flint 2001), yahut merkezsizleşmenin kapitalizm karşıtlığıyla birleştiği, akla gelebilecek en özgürleştirici rotayı, anarşizmin köksapsal alanını keşfedebiliriz (Clough ve Blumberg 2012; Springer v.d. 2012b). Ben tabii ki burada, sıradüzensiz bir beşeri coğrafyanın en yüksek çekiş kuvvetiyle tırmanabileceği en ulu zirve olarak ikincisine odaklanıyorum.

Gelecek Şimdi

Merkezsizleşme o kadar uzun süredir köktenci coğrafya fikirlerinin kalbinde yer alıyor ki, David Harvey'in bunun olanaklarıyla ilgilenmektense kafayı halen devlet temelli bir merkezileşme coğrafyasına takması son derece tuhaf geliyor (ayrıca bkz. Smith 2010). Belki hiç de şaşırtıcı değildir, öyle ya, sonuçta "Harvey [klasik Marksizmin] en önde gelen temsilcilerinden biri, çalışmasının 'Marx'ın özgün lafzına ve ru-

huna sadakati dudak uçuklatacak düzeyde: ... [eserleri] Yeni Kiliseye giden yolun taşlarını döşemek üzere kitabı yeniden yorumlayan bir aydınlanma değil, Marx'ın bitmemiş tasarısının oldukça aklı başında bir yorumu ve uzantısı'" (Walker 2004, 434'te aktaran Castree 2006, 50). Bunun aksine, özellikle özerklik yanlısı bakış açısından hareket eden kimi Marksist coğrafyacılar, siyaset odağı olarak devletin ötesine bakmayı başarıyorlar, bunlar arasında faillik, isyanlar, kümelenmeler ve direniş meselelerini son derece etkili biçimlerde dile getiren Hardt ve Negri (2004), John Holloway (2002) ve Silvia Federici (2004) öne çıkıyor (Chatterton 2005; Cumbers, Helms ve Swanson 2010; Marks 2012; Russell, Pusey ve Chatterton 2011). Feminist coğrafyacılar da yeni bir siyaset odağı geliştirme yönünde epey yol kat ettiler; özellikle Cindi Katz'ın (2001) karşı-yerbetimler (counter-topographies) üzerine çalışması ve Sara Koopman'ın (2011) başka jeopolitik (altergeopolitics) tasarısı, devletin ötesinde ne tür siyasetlerin olanaklı olduğuna dair ilerlemeci değerlendirmeler olarak dikkat çekiyorlar. Yine daha erken bir dönemde, Richard Peet (1975; 1978) anarşist coğrafyacı Peter Kropotkin'in fikirlerini son derece gözüpek bir biçimde incelerken, merkezsizliğin sosyomekansallığının insan özgürlüğü coğrafyasının zorunlu koşulu olduğunu göstermişti. Kropotkin'in Sibirya'da geçirdiği süre ona, Marx'ın insani deneyimin temel koşulu olarak evrenselleştirdiği, Avrupa'nın içinde bulunduğu endüstriyel çerçevenin dışında düşünebilme imkanı sağlamıştı. Kropotkin'in öngörüsü sayesinde anarşistler, Marksistlerinkinden bambaşka bir coğrafi imgelem geliştirerek merkezi hükümet ihtiyacına karşı çıkan bir kendi kendine yeterlik alanı hayal ettiler. Sanayi işçisinin sözde merkeziyetini ikinci plana atarak yerel üretime ve kırsal hayatın merkezsiz örgütlenmesine vurgu yaptılar (Galois 1976).

"Şunu ortaya koyalım, biz anarşistler Marksist değiliz," demişti Colin Ward (1990b, 131). "Buhar motorunu ve sanayi üretiminin yoğunlaşmasını insanlık tarihinin nihai unsuru olarak gören düşünüşten farklı bir gelenekten geliyoruz.

... Gerçek deneyime, hem ceddimizin hem torunlarımızın fiili deneyimlerine daha yakından tekabül eden bir gelenek bizimkisi." Ward burada Marksist düşüncenin, sanayileşmeyi insanlık tarihi boyunca bir dizi belirli coğrafyada ortaya çıkmış farklı farklı uğraklar olarak kabul etmektense, bütün dünyaya yayılmış ve hep var olan bir deneyim olarak görmesine neden olan uzay-zamansal miyopluğundan bahsediyor. Aslına bakılırsa sanayileşme bir kural dışılık olarak görülse yeri, hem binlerce yıllık sanayileşmemiş örgütlenme biçimlerinin ardından geliyor, hem de bu aralar belli konumlarda, özellikle de Küresel Güneyde (Kohli 2004) yoğunlaşıyor olmakla birlikte, Amerika'nın Pas Kuşağı adlı bölgesi gibi "geleneksel" sanayi bölgelerinden giderek silinip, yerini makineleşmeye, otomasyona, yurtdışı üretime ve hizmet sektörünün yükselişine bırakıyor (Wilson ve Wouters 2003). Merkezsizleşme fikri Kropotkin'in görüsüne ev sahipliği yapan kırsal hayata dönüş anlamına gelmek zorunda değil, bu özgürleştirici fikrin anlamlı olduğunun görülmesi için buna ihtiyaç da yok. Murray Bookchin (Bookchin 1990b; 1992; ayrıca bkz. Biehl ve Bookchin 1997) köy, kasaba ve mahallelerin, ağ oluşturacak biçimde kendi istekleriyle birbirlerine bağlandığı ve iktidarın, doğrudan demokrasi uygulaması ve açık meclisler yoluyla akacağı bir federal yerel birlikler ağı önerisi getirmişti. Harvey (2012b, 85) de Bookchin'in önerdiği özgürlükçü yerel yönetimciliğin "köktenci kapitalizm karşıtı gündemin bir parçası olarak geliştirilmeye değer" olduğunu söylemişti, ama ne hikmetse bu yolda yürüyeceğine kendi merkezileşme savında ayak diremeyi tercih ediyor.

Bu merkezileşme retoriğinin akla getirdiği, Ward'ın ([1973] 2001) da sorduğu hayati sorulardan biri şu: "Kim planlayacak?" Harvey'in (2012b, 83) bu meseleyle ilgili söyledikleri şöyle; "bağımsız ve özerk işleyen topluluklar arasındaki ilişkiler bir şekilde kurulacak ve düzenlenecek. ... Ancak bu tür kuralların nasıl, kimler tarafından belirleneceği ya da nasıl demokratik denetime tabi tutulacakları konusunda

karanlıktayız." Bütün bunlar iyi hoş, ayrıca bunların kavgacı bir kamusal mekanda çekişme ortamını biçimlendirmesi gereken meseleler olduğuna da karşı çıkmıyorum. Amma velakin çoğu Marksistin tercih ettiği alternatif olan merkezileşmenin sorunu daha büyük; bu insani manzara örgütlenmesi, başkaları için planlama görevini üzerine alan ayrıcalıklı bir azınlığa adaletsizce bir tür avantaj sağlayarak çoğunluğun mahrumiyetine cevaz veriyor (Breitbart 1975). Planlama ayrıca Saul Newman'ın (2011) iddia ettiği üzere siyasetin yüceltilmesiyse, ortak örgütlenmemizin doğasına dair meselelerin tam merkezine yerleşir. Harvey özerk, yatay ve anarşizan hassasiyetlerin yapısıyla ilgili değerli sorular sorsa da, ardından "kurallar sadece koyulup ileri sürülmemeli. Uygulanmalı ve fiilen denetlenmeli" (83) şeklindeki, muhtemelen hesaplamadığı bir yetkecilik seviyesini ortalığa salan önerisiyle şok yaşatıyor. Dolayısıyla Harvey'in bilfiil yapmamızı istediği şey aslında Marksizmin hep talep ettiği şeyin aynısı:

Siyasi partiler, merkezi örgütler, "devrimci" sıradüzenler ve seçkinler, ayrıca yeni bir devlet kuralım isteniyor, tam da bu tür siyasi kurumların çürüdüğü, merkezileşme, seçkincilik ve devletin sıradüzenli toplumun tarihinde ilk kez bu denli sorgulanmaya başlandığı bir zamanda. Kısacası, geçmişe dönelim, büyüyeceğimize eksilelim, kendi zamanımızın gürül gürül gerçekliğini, umutlarıyla, vaatleriyle vaktinden uzun sürmüş bir çağın boğucu peşin hükümlerine sıkıştıralım isteniyor. (Bookchin [1971] 2004, 201–2)

Harvey işi, herhangi bir devrim sonrası durumda derhal bir proletarya diktatörlüğü kurulması çağrısına vardırmasa da, merkezci mantığı kadrolar, öncüler, liderler topluyor başımıza. Yakınlık ağları üzerinden sahada örgütlenen ve süreçsel doğrudan eylemin köksapsal uzanımlarıyla sürdürülen (Day 2005), yaygın ve sıradüzensiz "yakınsama mekanları" (Routledge 2003b) ve "küresel adalet ağları" (Cumbers, Routledge ve Nativel 2008) dizilerinin belirlediği mevcut

zeitgeist'la epey ters düşen bir yaklaşım bu.

Harvey, "yataylık kötü demiyorum, aslına bakarsanız mükemmel bir hedef bu, ama hegemonyacı bir örgütlenme ilkesi olarak sınırlarının farkına varıp gerektiğinde arkada bırakmaya hazır olmalıyız" gibi ifadelerle, merkezileşme tasarısını kurtarmaya, ya da en azından daha uyumlu ve ilerici bir kisveye sokmaya çalışıyor. Farkında olmadan, hatta makul yanıtlar da sunmadan, kendi sorgulama yöntemini kendine yöneltiyor aslında Harvey. "Uygulanan" ve "denetlenen" bir şey nasıl demokratik, özellikle de köktenci demokratik bir şey olarak (yanlış) anlaşılabilir? Özerkliği arkada bırakma ve yetke uygulama vaktinin geldiğine kim karar verecek? Kural yükümlülüğü nasıl paylaştırılacak? Akla yatkın uygulama biçimi neye benziyor, şiddet meselesi ne olacak? Tekelleştirilecek mi? Öyleyse ne tür neticeler doğuracak? Bu sorulara yanıt vermek yerine, Harvey (2006, 411) zamanında kendi ağzından çıkan ifadeyle, kendi "kaba" Marksizmine sarılıyor. Üstelik, Marksizan düşünceye son derece köklü ve sorunlu bir biçimde yerleşmiş bekleyiş siyasetini açık eden, yataylığın geleceğe dair bir hedef olarak anlaşılması meselesini de sorgulamamız gerekiyor. Bu öneri Marksistlerin deneye dayalı zerre kanıt olmamasına rağmen ısıtıp ısıtıp önümüze sürdükleri şu eski "devletin sönümlenmesi" lafını yeni bir kılıfa sokmaktan öteye gitmiyor zira. Daha da beteri, bu düşünce devrimci zorunluluğu sonsuzluğa doğru uzaklaşa uzaklaşa yiten bir gelecek ana erteleyerek, bugünün isyancı olanaklarını da ıskalıyor. "İnsanların harikulade işler becerdikleri say say tükenmeyen yer ve zamanları hatırlamak bize eyleme kudreti sağlar," diyor Howard Zinn (2007, 270). "Eyleme geçtiğimiz an, yaptığımız ne kadar entipüften olursa olsun, artık öyle muazzam, ütopik bir geleceği beklememize gerek kalmaz. Gelecek bugünün sayısız silsilesinden ibarettir ve şimdi, şu an insanların nasıl yaşamasını gerektiğini düşünüyorsak öyle, çevremizi sarmış tüm kötülüklere başkaldırarak yaşamak, başlı başına müthiş bir zaferdir."

Bize dair, özgürleştiriciliği anında hissedilen süreçlerden, söz gelimi gündelik devrimle fiilen özerk ilişkiler kurmaya çabalamaktan (Vaneigem [1967] 2012) veya mekanı bilfiil eşitlikçi ve sıradüzensiz yakınlıklar kurarak yeniden hayata geçirmekten farklı olarak, Marksizmin yarını hiç gelmiyor. Buna sebep olarak "merkezsizleşme ve özerkli[ğin] neoliberalleşme vasıtasıyla daha büyük eşitsizlikler yaratacak temel araçlara" (Harvey 2012b, 83) dönüşeceği korkusu gösteriliyor, ama bu düşünce bütün özgürlükçü fikirlere kapitalist bir mantık atfederek bunları kabataslak karikatürlere çeviriyor; tıpkı anarşizm kavramını sosyalist felsefi köklerinden ve kapitalizm karşıtlığı şiarından kopararak kendine mal eden, anarkokapitalist düşünce denen tezatın yaptığı gibi. Kuşkusuz, neoliberal fikirlerin içinde bulunduğumuz andaki hakimiyeti ve bu fikirlerin bir dolu siyasi hareketi ve düşünceyi zehirleme becerisi yüzünden, merkezsizleşmenin bir miktar tehlike barındırdığını söylemek mümkün, ancak kapitalizme kökünden karşı olan anarşistlerin bu tür bir ilişkiyi arzu etmediği de, gerekli bulmadığı da açık olsa gerek. Anarşist praksisin uzkurgucu siyasetin benimsenmesi anlamına geldiğini, başka bir ifadeyle anarşizmin, peşinde koşulan gelecekteki toplumu yansıtan toplumsal ilişki biçimlerini ve örgütlenme tarzlarını yaşama geçirmeye çalıştığını hatırladığımızda, olası riskleri daha da azaltmış oluruz. Uygulama olmadan plan yapmanın, deneysiz kurama, sessiz tarihe ya da bağlamsız coğrafyaya benzer bir şey olacağının kabulü bu. Başka biçimde söyleyelim; uzkurgulama bilfiil eskinin kabuğu içinde yeni bir toplum yaratır (Ince 2012). Rudolf Rocker'ın ([1956] 2005, 111) ifade ettiği gibi, "anarşizmin nihai hedef olduğuna inandığımdan değil, nihai hedef diye bir şey olmadığı için anarşistim." Anlaşıldığı üzere, uzkurgucu siyaset geleceği akla geldikçe bahsetmek üzere bir kenara kaldırmıyor, aksine şimdi ve buradanın dolaysız olanaklarını kucaklayarak bekleyiş siyasetini bilfiil yıkıyor.

Dünyayı Düzlemek

Her nasıl ki Marksistlerin yatay örgütlenmeyi reddi, isyanın can damarının bizatihi süreç olduğunu gözden kaçırmalarına yol açan bir zamana bırakma anlayışından kaynaklanıyorsa, Harvey'in savında da sıkıntılı mekansal içerimler söz konusu. Bunu en net gördüğümüz yerlerden biri şurası:

Açıkça, dikkatli bir değerlendirme gerektiren (ama değerlendirilmeyen), analitik açıdan zor bir "ölçek sorunu" var karşımızda. ... Ölçeğin birinde sorunları çözmek için iyi bir yöntem gibi duran şey bir başka ölçekte işe yaramıyor. Daha da kötüsü, bir ölçekte ("yerel" diyelim) işe yaradığı bilinen çözümler başka bir ölçekte (örneğin küresel) de işe yaramak üzere yukarıya doğru kümelenmiyor (yahut aşağı doğru basamaklanmıyor) (Harvey 2012b, 69-70).

Küreselin soyutlamalarının yerele ve yerelin soyutlamalarının küresele akmak zorunda olmadığını (Harvey'inkilerden bambaşka nedenlerle) kabul etmekle birlikte, gündelik hayatlarımızı yaşadığımız sahalarda etik ve ekolojik bakımdan sorumlu davranışlarda bulunduğumuz takdirde, bu hareketlerin herkesin birbirine dolandığı ağlar boyunca gezinerek her yere ulaşacağını varsaymamamız için de herhangi bir neden yok (Ferrell 2012). Uzkurgucu siyaset Gandi'nin, ne denli önemsiz görünürse görünsün bütün edimlerimizin, dışa vuruldukları yerin dolaysızlığından çıkarak çok ötelerde, bir dolu coğrafyada yankılandığı mesajını içeren, "dünyada görmeyi arzu ettiğin değişim ol[20]" düşüncesini benimseyen bir siyaset anlayışıdır. Harvey'in burada kullandığı dil son derece tartışmalı, coğrafya yazınında da son dönemde, ölçek kavramını coğrafyanın sözcük dağarından çıkararak bir düz ontoloji ya da saha ontolojisi geliştirmeyi amaçlayan Marston, Jones ve Woodward'ın (2005; ayrıca bkz. Jones, Wood-

---

20 Mahatma Gandi bu düşünceyi mektup arkadaşı Lev Tolstoy'dan (1900) edindi. Tolstoy ise fikri anarşizme ilgisi ve anarşistlere duyduğu yakınlık sayesinde geliştirdi.

ward ve Marston 2007) başlattığı ölçek tartışması bağlamında epey topa tutuldu.[21] Ölçeğin hilesi, kuramsal bir dikkat dağıtma aracı olması, gündeliğin ayakları yere basan hususiyetlerinden uzaklaşmayı simgelemesi. "Ölçek atladığımızda" çekişsiz bir halde buluruz kendimizi; çünkü dayanak noktamızı kaybeder, çevremizi algılamaz oluruz, sadece savımız için işe yarar durumlarda gündelik hayatın dolaysız somutluğuna tekrar ayak basmak üzere soyut bir gökte süzülmeye başlarız.

Marston, Jones ve Woodward'ın (2005, 422) ölçeksiz bir beşeri coğrafya önerisi, fiili uygulaması yoluyla kavranan köksapsal süreçsel siyaset kavramını benimseme yetisi de dahil olmak üzere, anarşizmle birçok ortak yön barındırıyor: "Düz ontolojiler ... maddenin dinamik özelliklerinin bir karmaşık ilişkiler ve tekillikler çoğulluğu ürettiği ... kendilerini örgütleyen sistemlerden yahut 'ontojeniden' oluşurlar." Marksizm ve neoliberalizmin ortak felsefi alanı olan, sonuçları önceden saptanmış bir nihai durum kuramına hizmet etmeyen, aksine düzen bozmaya, açıklığa ve bizatihi içinde geleceğe dair olanaklar barındıran sürece duyulan arzu nedeniyle benimsenen, anarşist doğrudan eylem siyasetini yansıtıyor bu (Ferrell 2001). "Atlama ölçeği" gibi metaforlar Marston, Jones ve Woodward'ı (2005) sinir ediyor, çünkü bunlar siyasetin çeşit çeşit özerk direniş ve yatay faaliyet sahalarındansa, dikey sıradüzenler üzerinden işlemesi gerektiği gibi bir anlayışı ortaya koyuyorlar. Bu anlayış, toplumsal yapıların, iktidar ilişkilerinin ve sıradüzenlerin saptanabilir, erişilebilir ve nihayetinde dönüştürülebilir hale geldiği, dolaysız bir düz ontolojide var olan olanağın önünü kesiyor. Devrim (önceden belirlenmiş siyasetin aksine) uzkurgucu siyaset vasıtasıyla kişinin kendi öznelliğine sirayet ettikçe, bütün bekleyiş siyaset-

---

21 Manuel DeLanda (2002), Deleuze'e ([1968] 2005] ait, sürekli farklılaşan bir katlanma, açılma ve tekrar katlanma süreci olarak varlığın tek anlamlılığı kuramını kullanarak, sıradüzenin reddedildiği, hiçbir varlığın diğerinden ontolojik bakımdan daha asli olarak düşünülemeyeceği bir düz ontolojiyi daha önce önermişti.

leri siliniyor, böylece uzkurgucu siyaset de neoliberal söylemin altını üstüne getirecek bir "yeniden özneleştirme" odağına dönüşüyor (Gibson-Graham 1996). Woodward, Jones ve Marston (2012) bir saha ontolojisinden doğan, öngörülmeyen bağlantıların ve etkileşimlerin öznelliği fiilen askıya alarak, özerk mekanların örgütsel ve siyasal olarak gelişmesine imkan sağladığını öne sürüyorlar; yani bu somut içkinlik – başka deyişle uzkurgulamanın şimdi ve buradası – siyasi yapısını artık öznelliğin belirlemediği sahayı, kendi düzeneğinin kanun koyucusu haline getiriyor. Bu tür bir okuma öznelliği açıktan açığa yadsımıyor, bunun yerine "siyasi kat kat açılmaların karmaşıklığını daha iyi anlayabilmemiz için, etkilerinin konumlanmış, somut askıya alınışını aydınlatmaya" çalışıyor (217).

Bu ontolojik kayma neticesinde, artık kendini daha "büyük" bir davaya adamak üzere ortaya çıkacak bir sınıf bilincini beklemeye lüzum kalmıyor, zira tam da doğrudan eylemin var oluş amacına uygun olarak, insanlar kapitalizmin devrelerinden derhal kurtuluyor ve mekan tuttukları ekonomik manzaralara, alternatif örgütlenme olanaklarına varabilecek yeni doğrultular verebiliyorlar. Marston, Jones ve Woodward (2005) ölçeksel belitlerin reddiyle ortaya çıkan toplumsal yeniden üretim uygulamalarının siyasi dönüştürücü gizilgücüne bu yüzden vurgu yapıyorlar. Richard J. White ve Colin C. Williams'ın (2012) gözlemlediği üzere, bu yeniden üretim aslında çoktan her yere yayılmış durumda; karşılıklı yardımlaşma, kapsama ve karşılıklılık gibi metalaşmamış uygulamalar uzun zamandır uygulanıyor, hatta bunlar günümüzün fiili bileşenleri arasında bulunuyor ve merkezsiz örgütlenme ve temsilin, sıradüzen ve yetkeyi reddeden özerk tarzlarla örgütlenebileceği fikrinin görgül kanıtlarını oluşturuyorlar. Düz bir ontoloji, yakınlık akışlarının parçalandığı yahut işbirliği ağlarının kurulmadığı anlamına gelmiyor. Coğrafya halen mekanın ucu açık hikayelerin eşanlığı, yerin de bu hikayelerin koleksiyonları olduğu anlayışı üzerin-

den iş görüyor (Massey 2005), Andrew Jonas'ın (2006, 405) düz bir ontolojinin "mekansal farklılık ya da bağlantı içermeyen ... kısacası beşeri coğrafyasız bir dünya" ürettiği iddiası da inandırıcılığını yitiriyor böylece. Sıradüzenin reddedilmesi bu anlayışın yeniliği ve farklılığı olarak vurgulanabilir, zira beşeri coğrafyacılar halen sıradüzenin karasallık düşüncesine gömülü olduğunu varsayarak, yetkenin ve kapitalizmin toplumsal hakimiyetini sürdürmesini sağlayan mekansal bir anlayışı yaşatmayı sürdürüyorlar. Buna karşılık Anthony Ince (2012) karanın toplumsal ilişkilerin süreçsel ve çekişmeli bir ürünü olarak görülebileceği alternatif bir mekansallığı uzkurgulamayla ilişkilendiriyor. O halde düz bir ontoloji, neoliberalizmin gündelik yaşamlarımıza dayatmaya çalıştığı sıkıntı, hakimiyet ve yabancılığa direnebileceğimiz fikrine meşruluk kazandırsın diye, görünüşte "daha yüksek düzeyli" ve "daha geniş kuvvetler" beklememiz gerekmediği anlamına geliyor. Bize kapitalist öznelliği, kendi seçtiğimiz karasallık ve toplumsal uygulamalar üzerinden aşma gücü kazandıran şey, gündelik devrimden başka bir şey değil (Vaneigem [1967] 2012).

Jonas'a (2006, 403) göre, "ölçeksel sıradüzenleri dikey (yani dolaylı olarak devlet ya da sermaye merkezli) bir siyasi eylem ve değişim anlayışıyla aynı kefeye koymak yanıltıcı olur." Ama Harvey'in, merkezileşme tasarısını desteklemek için ölçeğe bel bağladığında önerdiği şey de tam olarak bu. Erik Swyngedouw (1997) gibi başka Marksist coğrafyacıların gözünde ölçeğin, kimliklerin durağanlaştırıldığı sabit bir coğrafi yapı olmaktan çok, stratejik eylem ve mücadeleyle kurulan dinamik bir fikir olduğunu görüyoruz. Castree, Featherstone ve Herod (2008) ise, farklı stratejik örgütlenmeler için farklı sahaların bir araya getirilebilmesini yahut ayrılabilmesini sağlayan ölçeğin, mekansal farklılığı ele almanın yollarından biri olduğunu savunuyorlar. Aynı şekilde Danny MacKinnon (2011) da ölçeği siyasi çekişmenin esas konusu olarak görmek yerine, çeşitli oyuncular, hareket-

ler ve örgütlenmeler tarafından belirli amaçları yerine getirmek için ölçeğin stratejik olarak kullanımına odaklanan bir "ölçeksel siyasete" vurgu yapıyor. Ölçeğe dair küçük farkların altını çizen bu yorumların değerini takdir ediyorum, ayrıca bu anlayışlarla uyumlu ama Harvey'e karşıt bir konumdan hareketle, örtüşen eğilimleri olmakla birlikte, ölçekle sıradüzenin farklı şeyler olduklarını öne sürüyorum. Bununla birlikte, ölçeksel ontolojilerin kendilerini açık ve kapalı sıradüzenlerden verimli bir şekilde nasıl kurtarabileceklerini açıkça ve kesin bir biçimde gösterme yükü de coğrafyacıların sırtında duruyor.[22] Jonas (2006, 403-4) "güç kazanma 'aşağı' (ya da 'yukarı') ölçek atlama meselesinden çok daha kapsamlı bir şey ... farklı saha-ölçeksel düzenlemeler ve karasal yapılar, farklı saha-ölçeksel bir dolu stratejik eylem için fırsat yaratır," iddiasında haklı olabilir, ama bana kalırsa Marston, Jones ve Woodward'ın (2005) esas vurgusunu, yani ölçek söyleminin kullanım biçiminin, siyasalı ağaçsı bir sicil olarak önceden belirleyerek köksapsal, yatay bir siyasetin açıklığına engel olan bir önkoşul ürettiğini gözden kaçırıyor. Bookchin'in (1990b; 1992) özgürlükçü yerel yönetimler konfederasyonu önerisinin bir ölçek hissi ürettiği öne sürülebilirse de, bunu sıradüzenli bir ontolojinin Arşimetçi kaldıracı olmadan yapıyor. Kaldı ki Bookchin "komünlerin komününün" dikeyliği azıcık bile andıran bir şey olması fikrini yekten reddederdi. Keza Mark Purcell'in (2012) talep ettiği, özerklik yanlısı Marksistlerle anarşistler arasında bir ittifakı fiiliyata geçiren Cumbers, Routledge ve Nativel (2008) ve Routledge, Cumbers ve Nativel (2007), ölçeği, yatay hatlarda hareket eden bir dolu oyuncuyu içine alan ilişkisel bir siyaset üzerinde, sıradüzensiz bir biçimde gezdirerek, küresel

22 Adam Moore (2008) çözümleme kategorisi ve uygulama kategorisi olarak ölçek ayrımı yaparak böyle bir tasarıyı en azından kısmen başlattı. Yine Robert Kaiser ve Elena Nikiforova (2008) da ölçeği toplumsal olarak üreten söylemsel araçları ve atıfsal uygulamaları açığa çıkarmak üzere edimselliği kullanarak ölçek ontolojilerinin siyasi soyağacını incelemeye başladılar.

adalet ağlarının nasıl neoliberalizme alternatifler sunduğunu gösteriyorlar. David Featherstone (2008) da direnişleri, sürekli değişen hususiyetleriyle karşıküresel ağlar kurup yayan, her daim farklı yörüngelerin ürünleri olan dinamik madun mekanlar olarak konumlayan ilişkisel bir siyaset geliştiriyor. Hulasa, her ne kadar ölçeği, kuramsal derinliklerinde halen gizli saklı kalmış alternatif olanaklar bulunabileceği düşüncesiyle tamamen bir kenara atmaktan kaçınsam da, nihayetinde Marston, Jones ve Woodward (2005) haklı: mekansal sicili düzlememiz, varsayılan sıradüzenleri yok etmemiz ve destekleyici tahayyülü yerle bir etmemiz gerekiyor ki başka, daha özerk bir siyaset mümkün olabilsin.

Ölçeğin çekişsizliğine karşıt olarak, düzleme çağrısı tamamen sahanın somutluğuna dayanıyor: tekerlerimizi içkinliğin tozuna, çamuruna bulama olanağı sunuyor, yani tamamen çekişle alakalı bir şey bu. Anna Tsing'in (2005, 1) evrenseli ancak soyutun dışında, "gerçek karşılaşmaların yapışkan somutluğuyla yüklü ve bu somutlukla ortaya konan" sürtünmeyle sürdürülebilir olarak gören etnografik yorumu da aynı hatta yer alıyor. Sürtünmenin olduğu her yerde tutuşma olanağı da vardır, yani dünyanın düzlenmesi, özerk siyasete alan açarak (Pickerill ve Chatterton 2006), imkansızı isteyerek (Marshall 1992), bilhassa karşıtlarını yok etme süreciyle anarşist topluluklar icat edip örgütleyerek (Ferrell 2001), mevcut düzeni yerle bir etmemize imkan sağlayabilir. Bakunin "yok etme tutkusu yaratıcı bir tutkudur" demişti; kapitalizmin yaratıcı yıkımına değil, anarşizmin yıkıcı yaratımına yönelik bir çağrıydı bu. Başka deyişle, bu Friedman'ın (2005) önerdiğine benzer, Dünya Düzdür kitabının, yarışmacıları ticari bakımdan eşit fırsatlara ve düz bir oyun alanına sahipmiş gibi düşünmek için bir mecaz işlevi gördüğü bir düzleme değil. Aksine bu siyasi tahayyülün, sıradüzen yapılarına olan bağımlılığımızı sona erdirecek, egemen yönetim fikrine yönelik desteğimizi yok edecek şekilde düzlenmesi ve daha yatay bir dizilimle yenilenmesi. "İnsanlar ne

diye yönetilmeye rıza gösterir?" diye retorik bir soru soran Ward ([1973] 2001, 19), "sebep sadece korku değil; milyonlarca insan üç beş profesyonel siyasetçiden ve kullandıkları kabadayılardan niye korksun? Yöneticileriyle aynı değerleri benimsiyorlar da ondan. Yönetenler de yönetilenler de yetke ilkesine, sıradüzen ilkesine, iktidar ilkesine inanıyor," şeklinde yanıt veriyor. Ontolojik düzlemenin kucaklanması, olanaklarını keşfetme ısrarı çekişsizliği azaltır, yerine netlik ve odaklanma getirir:

Tek adımla yol açılmaz, tek düşünceyle de zihinde bir izlek oluşturulmaz. Yol tutsun diye tekrar tekrar tepmek gerek. Zihnimizde yer etsin diye de hayatımıza hakim olmasını istediğimiz düşünceleri tekrar tekrar düşünmemiz gerek. (Thoreau 2006, 27)

Tekrarlayan adımlar, derinleşen fiziksel yol, ölçeksel ontolojinin reddettiğini ve Marksizmin beklememizi istediğini şimdi ve burada yapmanın yarattığı çekiş, kendine dönüşlü, konumlanmış ve özerk eylemle sıradüzen yapılarını düzler, neoliberalizmin yönetişim ve itaat tarzlarını yok eder. Dünyayı değiştirmek, Karl Marx'ın ([1888] 1994) kafamıza soktuğu üzere, öncelikle dünyanın temsiline anlam veren atıfsal zincirleri değiştirmek demektir (Heidegger 1971).

Burada Canavarlar Var

Jacques Lacan ([1977] 2001) ölçeği öznenin kendi göstereniyle özdeş olma becerisini sürdürmesini sağlayan "hakim-gösteren" şeklinde ifade ederdi. Hakim-gösteren değerden yoksundur, ama diğer gösterenlerin etrafında sabitleneceği bir point de capiton, bir tutturma noktası sağlar. Point de capiton o halde gösterme zincirinde "gösterenin onun yokluğunda sonsuza dek sürdüreceği gösterme hareketine [glissement/kayma] son verdiği" (231) ve öz(cü) bir sabit anlam yanılsaması ürettiği noktadır – ölçek söz konusu olduğunda Arşimet noktası olur bu. Buradan tek bir çıkış var. Sıra-

düzensiz bir beşeri coğrafya akledebilmek istiyorsak, Kartezyen haritadan dünyaya kaçarak Arşimet noktasını nihai olarak reddetmemiz gerekiyor:

Harita bir soyutlamadır, dünyayı 1:1 kesinlikte gösteremez. Gerçek coğrafyanın fraktal karmaşıklıklarından haritanın çıkarabildiği yalnızca boyutsal ızgaralardır. Katlanmış saklı enginlikler kaçar cetvelden. Kusurludur harita, kusursuz olamaz da. (Bey 1991b, 101)

Harita ölçektir, ölçek harita[23], bilinçsizliğin – bilinmeyen bilgi (burada canavarlar var!) – dışlanmasından ve mekanda "örtük diller" gibi şeyler boyunca katlanmış enginlikleri görme beceriksizliğinden beslenirler (Scott 1990)[24]; yönetenlerin, yani haritayı kontrol edenlerin varsayılan "efendiliğine" meydan okuyan, bu hakimiyeti bozan ve düzleyen alternatif karşı söylemleri sessiz sedasız ilan ederek bize gündelikte güç kazandıran şeylerdir bunlar (Anderson 1991; Winichakul 1994).

Newman (2011, 349) köktenci siyasetin, efendinin söyleminden ve bilgi üzerindeki, bilinç dışının bilgisini dışlamaya uğraşarak oluşturduğu özgül yetki ilişkisinden özgür kılınmış mekanlarda sahip olduğu gizilgücün farkında:

Efendinin bilgi üzerindeki hakim konumu, siyasi yetke konumunu da somutlaştırıyor: Siyasi söylemler mesela toplumun bütünlüğünü kavrayabilme fikrine dayanır, ki Lacancı bir bakış açısına göre imkansız bir şeydir bu. Bu söylemde ima edilen şey, öyleyse, bilgiyi tüm toplumsal alanda hakimiyet kazanmak

---

23 İşini bilen her haritacı ölçeksiz bir haritanın yalnızca bir çizelgeden ibaret olduğunu söyleyecektir.

24 Yanlış anlaşılmasın, haritalardan yoksun bir coğrafya peşinde koşuyor değilim. Köktenci haritacılık (Bhagat ve Mogel 2008; Rankin 2003) hakim temsillere meydan okuyan ve alternatif okumaları yüreklendiren son derece önemli girişimlerde bulunuyor, ama bununla birlikte, mekanın simgesel betimi olarak haritada yerleşik ontolojik sıradüzeni temelden dönüştürmüyor. Bu nedenle, eleştirel amaçla da olsa haritaları kullanırken temellerindeki çarpıklıklara karşı şüpheci ve düşünsel tavrımızı korumalıyız (Monmonier 1996). Aynı şey ölçek için de geçerli.

için kullanma girişimidir; bu bir yönetme söylemidir.

Ölçek, sıradüzen ve yönetişim tarafından kaçınılmaz olarak üretilen terra incognita*, ezilenlerin elinde güçlü bir silaha dönüşür, anarşist doğrudan eylem taktiğinin – sivil itaatsizliğin aksine – genellikle yetkenin bakışının dışında hareket etmesi bundan kaynaklanır (Graeber 2009b). Doğrudan eylem esasında şaşaalı bir meydan okuma gösterisi değildir, aksine ebedi oluş süreci ve son derece zahmetli olanaklar siyaseti üzerinden meydana gelen alternatif dünyaların bilfiil uzkurgulanmasıdır (Critchley 2007). Merkezsiz bir uygulama olan doğrudan eylem, uzlaşılabileceği umuduyla yetkenin kapısına gitmez, geçici de olsa proleter bir öncünün kendisini gemlemesine izin vermez; zira anarşizm onun çürümüşlüğünü ve kibrini çok iyi bilir, fazla bir şey demeye gerek duymaz. Aksine, doğrudan eylem coğrafyası, belli bir alanın (arazinin, zamanın, imgelemin), yetkenin bakışının dışında ortaya çıkan, kapitalizm ya da egemenlik gelip onu ezmeden yahut kafalamadan buharlaşıp başka yerde tekrar biçimlenen bir geçici özerk bölge (GÖB) üreten, kendiliğinden kurtuluşudur (Bey 1991b).[25]

GÖB eylem, oluş ve isyanın birlikteliğiyle işe koşulur, en önemli mahareti de görünmezliğidir. Kuram uygulama ayrımı yok burada, Marksist düşünce çerçevesinin aksine, örgütlenme tercihi de gelecekteki olaylara tabi kılınmıyor; sürecin fiili akışından doğan, kat kat açılan bir köksap olarak mütemadiyen müzakere ediliyor.

Köksapsal mekan anlayışı, geleneksel Marksizmin toptancı kapitalizm görüşü ve dikey yapılar üzerine ağaçsı ısrarı için epey yıkıcı olmalı. Marksizmin alandaki hakimiyeti, Hakim Bey'in GÖB kavramının coğrafyacılar arasında pek

---

(*) Lat., Bilinmeyen, keşfedilmemiş topraklar. (ç.n.)

25 Anarşist ve özerklik yanlısı coğrafyacılar bu tür mekanlara duydukları arzuda birleşiyorlar (Clough ve Blumberg 2012).

geçer akçe olmamasının sebebini açık ediyor gibi. "Köktenci merkezsizleşme ... üst düzey bir tür sıradüzenli yetke kurmadan nasıl çalışabilir?" diye soruyor Harvey (2012b, 84), kendinden bekleneceği üzere. "Çok merkezlilik ya da herhangi bir merkezsizleşme biçiminin, kati sıradüzenli sınırlar ve etkin yaptırımlar olmadan çalışabileceğine inanmak toyluktan başka bir şey değil. Köktenci solun çoğu – özellikle anarşist ve özerklik yanlısı itikatlar – bu soru karşısında dut yemiş bülbüle dönüyor." Alternatifleri çiçeklenmeye bırakacak cesareti toplayabilsek bunların toplumsal ilişkilere içkin hale gelebileceği fikri, Marksistler için makul bir çözüm hiç olmadı. İlla bir taslak, harita, bir ana plan olmalı: "Buradaki esas sorun, çok merkezli bir yönetişim sisteminin (ya da misal Bookchin'in özgürlükçü yerel yönetimler konfederasyonu gibi bir şeyin), gerçekte nasıl çalışacağını çözmek ve bunun bambaşka bir şeyleri maskelemediğinden emin olmak" (81). Özerklik yanlısı ve anarşist siyasette pusuya yatmış, tehlikeli bir şeylerin beklemekte olduğuna dair derin mi derin bir endişenin açığa çıkması bir yana, Harvey'in anlamayı başaramadığı şey sürecin olanaklılığı, ki sürecin uzay-zamanın olmazsa olmazı olduğunu düşündüğümüzde iyiden iyiye kafa karıştırıcı bir durum bu. Harvey planlama dürtüsü nedeniyle, mekanda saklı duran zamansal akışkanlığı bağrına basmaktansa, geleneksel Marksizmin alametifarikası olan "tarihin aşamaları" düşüncesinde takılıp kalıyor. Özgürlükçü yerel yönetimler konfederasyonu tam anlamıyla bir uzkurgulama olarak işleyecek; katılımcıları tarafından "tasarlanacak" yaşayan, nefes alan bir süreçle yani, (sıradüzenli) planlamanın önbelirlemeciliğiyle değil. Özerk siyasetin aslı tehlikesi, o halde, sıradüzenin düzenlenişine hakaret mahiyetindeki ilerlemeci "düzensizlik adetlerinde" aranmalı (Sennett 1992), ki bundan korkmak için yetkenin durduğu yerden, Arşimet noktasından, point de capiton'undan bakıyor olmak gerekiyor bana sorarsanız.

Paul Routledge'ın (2003b), yakınsama mekanı kavramı

üzerinden siyaseti bütün ölçeklerde işler kılma meselesini aşma girişimi de aynı şekilde göz ardı ediliyor, zira Harvey "yerel müşterekleriyle ilişkilerini tatmin edici bir biçimde örgütleyen toplumsal grupların doğru şeyi yapacaklarına ya da müzakere ve etkileşim yoluyla tatmin edici grup içi uygulamalarda buluşacaklarına dair belirsiz ve toy bir umut var. ... Tarih bu tür yeniden dağılımların tek seferlik tesadüfi vakalar dışında işleyebileceğine dair pek bir kanıt sunmuyor," buyuruyor. Tarihin yetkeci sesi sıradüzensiz yeniden dağılımları ve yatay grup içi ilişkileri bilfiil reddediyor belki, ama insanlığın tarih öncesi, binlerce yıldır var olan ve karşılıklılık, kavgacılık ve toprağın insanlara değil insanların toprağa ait oldukları anlayışı üzerinden gayet güzel işleyen küresel müştereklere yeterli kanıt sunuyor (Barclay 1982; Kropotkin [1902] 2008). Bu, geçmişi romantikleştirmek değil, insani örgütlenmenin bir ikilik üzerinden düşünülmek zorunda olmadığını kabul etmek yalnızca. Yani insani örgütlenme, bir yanda merkezsiz, herkesin herkese karşı olduğu, en iyi durumdakinin hayatta kaldığı bir rekabet (kapitalizm), öte yanda sınıfsız bir topluma ulaşmak için, merkezileşmeye gereksinim duyan proletarya çıkarlarının sözde iyicil, sıradüzenli birliğinden (Marksizm) ibaret değil. İlelebet çok yönlü bir amaca koşmayan araç olarak evrilen, daha çağdaş, köksapsal bir tarih de var (Agamben 2000); olanaklarla dolu, amansız ya da kaderci bir şekilde belirlenmemiş (Freire [1970] 2000), "başka dünyaların" mütemadiyen (yeniden) yapıldığı bir tarih (Gibson-Graham 2008); üretim, tüketim ve değiş tokuşun hayati unsurları oldukları sık sık göz ardı edilen (bilinçsizliğin dışlanması) karşılıklı yardımlaşmayla, karşılıklılıkla, işbirliğiyle (White ve Williams 2012) yapılan bir tarih... Mütemadiyen kat kat açılan mekansal özerk örgütlenme örüntüleri, terra incognita olan bize, yapıp ettiklerimize dair hep; gönüllü yaşam alanlarında, kara blok taktiklerinde, kredi kooperatifleri ve sendikalarda, birebir dosya paylaşımında, kendin-yap faaliyetlerinde, konut işgallerinde, çocuk ba-

kım kooperatiflerinde, viki'lerde, kiracı derneklerinde, göçmen destek ağlarında, açık kaynak yazılımlarında, eşi dostu bir akşam yemeğe çağırdığınızda... Bu faaliyetlerin hepsi, merkezsiz örgütlenmenin, bugünün somut uygulamalarında görülebilen bir şey olarak anlaşıldığı düz bir ontolojiyi ispatlıyor. Canavarları aramaya çıkmamız gerek bizim!

Ufuk biziz

Anarşizmin coğrafyanın ortaya çıkışında ve coğrafyanın anarşizmin ortaya çıkışında oynadığı rol şu ana kadar yeterince anlaşılmış olsa gerek. Hakikaten de Tim Cresswell'in (2013, 52) öne sürdüğü üzere, "coğrafyayı ve coğrafyacıların fikirlerini merkezine yerleştirmiş olma iddiasında bulunabilecek tek büyük siyasi hareket anarşizm olabilir." Öyleyse bölümün başına aldığımız alıntıya dönelim; tekrar sorayım, etiğe ne oldu bu arada? Köktenci coğrafyaya ne oldu da muazzam bir anarşist düşünce tarihine ve bambaşka bir şey yaratmasına elverecek muazzam bir gizilgüce rağmen, sıradüzenin ortodoksluğunu bağrına basmak üzere heterodoks derisini pul pul soymaya girişti? Marston, Jones ve Woodward'ın (2005) düz ontolojisi, çekişsizliğin dışında düşünmeye can atan bir tasarı, ama gel gör ki, dikey payandalarını paramparça etmek üzere, kemikleşmiş coğrafi düşüncenin kalelerine hücum ettikleri an, diğer coğrafyacılar bu tasarıyı inkar etmek için fırkalar halinde döküldüler ortalığa (Leitner ve Miller 2007; Jessop, Brenner ve Jones 2008; Collinge 2006). Yatay siyaset, çaldığı davula eşlik etmek üzere adına "hayat" dediğimiz dansa katılan herkesi, kavgacı bir anlayışa uygun olarak, küresel müştereklerin meşru ve hoş karşılanan hak sahipleri olarak tanımlıyor, dansçılar olarak bizler de bambaşka, uzun yıllar önce Élisée Reclus'nün (1894) yaptığı gibi, dünyanın bütünsel bir sistem olduğu kabul eden, baştan aşağı köktenci bir coğrafyayı çağırıyoruz. Ölçeği coğrafyaya kakan kimi Marksist coğrafyacıların varsaydığının aksine, sıradüzen ve yetkeyi başına toplayan coğrafya değil, bunun so-

rumlusu, soğanın katmanlarını soyup ayırdığı tekil tabakanın her nasılsa bütünün karmaşıklığını temsil ettiğini varsayan düşünüş, yani ölçek yanılgısının ta kendisi. Coğrafyayı kelimenin tam anlamıyla bağlamından çıkaran, mekana dair düşünüşümüzü donuk Kartezyen şipşak fotoğraflara bölen kuramsal bir hareket bu. Arşimetçi ontoloji, ölçek kavramının varsaydığı sözde hakimiyet ve bu hakimiyetin anıştırdığı, sonuç olarak ortaya çıkan bilinçsizlik: işte sıradüzen ve yetkenin varlık sebepleri. Öyleyse, kimi Marksist coğrafyacıların ileri sürdüğü gibi, gerçekten de siyasetin işlemesi için gereken bir şey mi bu sıradüzen? Yoksa ölçeği dünyamızı kavramsallaştırma, düzenleme aracı olarak öne çıkaran bir düşünme bozukluğu mu? Beşeri coğrafyada ölçek kavramına ne kadar ihtiyacımız varsa siyasetin de yetkeye ihtiyacı o kadar. Ölçek tasavvurun soyutlanmasıdır, belki de kasıtsız, daha doğrusu bilinçsiz bir biçimde, coğrafyanın sıradüzenli düşünüşü teşvik edecek şekilde görsel olarak nesneleştirilmesidir. Ölçeğin ayrık bakışı, Donna Haraway'in (1991, 189) "tanrı dalaveresi" kavramına başvuruyor ve "aynen tanrı dalaveresi gibi bu bakış da" point de capiton'uyla, köksapsal mekanlar ve konumlanmış bilgiler konusunda sürdürdüğü bilinçsizlikle, ontolojik bir kural olarak "dünyanın ebesini belliyor." Ölçek atladığımızda, çoğul eylem ve direniş sahaları boyunca örülmüş yerleşik hususiyetlerden uzaklaştığımızda, "siyasalı direnişe özel ama kuşatılmış, ama denetim altına alınmış bir sicile terk ederek, siyasete girişe sınırlar koyma – ve siyasalın açıklığını daraltma – hatasına düşüyoruz" (Marston, Jones ve Woodward 2005, 427).

Sıradüzensiz beşeri coğrafya, sıradüzene gözümüzü kapatmamızı, sıradüzen yokmuş gibi davranmamızı gerektirmiyor; aksine ontolojik öncüllerimizin yatay siyasetten türetilmesi gerektiğini gösteriyor. Aynı şekilde, kendi kendine yok olur gider umuduyla ölçeği de kendi haline bırakamayız (Moore 2008). Ölçeğin edimsel epistemolojisi, varlığını ontolojinin ötesinde de sürdürmesini sağlar (Herod 2011), öyle

ki bunu coğrafya sözlüğünden men etmeyi arzulasak bile, içleyici bir dışlama şeklinde işleyen men etme ilişkisi (Agamben 1998), bu kavramın dünyayı düşünme biçimimize musallat olmayı sürdüreceğini garanti ediyor. O halde ihtiyacımız olan tasarı, hem ölçeğin sınırlılıkları üzerine kafa yoracak hem de her fırsatta sıradüzeni iptal etmeye, altüst etmeye çalışan bir dil kullanacak ki, düz bir ontoloji mümkün hale gelsin. Mekansal sicilin düzlenmesi, yeni bir söylemsel oluşum ortaya koyma taahhüdü anlamına geliyor; böylece ilmimiz sıradüzene ihtiyaç duyduğumuza dair bahaneler üretmektense, köksapsal siyaseti pekiştirmeye odaklanır. Bu hem anarşizme hem de, birinci bölümde tartıştığım üzere, "coğrafyanın özgürlüğüne" ve kendi duvarlarını parçalamak için hazırolda bekleyen kapasitesine yönelik bir taahhüt. Sıradüzeni - birtakım ölçeksel ilkeler vasıtasıyla ya da başka şekillerde - siyasi düşünüş ve uygulamamızın dişe dokunur, yahut kaçınılmaz bir bileşeni olarak kabul ettiğimiz an, başka sıradüzen biçimleri de başımıza üşüşmeye başlar. Yani şimdi köktenci bir coğrafyanın, başka başka sıradüzenleri bir amacın elde edilmesi için kabul edilebilir araçlar olarak görmeye başlamasını mı beklemeliyiz? Neden ölçeğin bir işlevi olan sıradüzenler kabul ediliyor, neden sınıf ve sermaye birikiminin bir işlevi olan sıradüzenler reddediliyor? Kimi sıradüzenlerin uygun diğerlerinin uygunsuz olduğunu neye dayanarak söyleyebiliyoruz? Ya hiyerarşinin her türünün yanlış olduğunu gösterebilir ve bu anlayışın yeni bir köksapsal etiğe yön vermesini sağlayabiliriz, ya da bir hakimiyet anlayışını açığa vuran, ama aslında hiçbir zaman yakalanamayan, zaptedilemeyen, bütünüyle vakıf olunamayan "saklanmış katlı enginlikleri," "katışıksız fiziksel karmaşayı," uygulanabilir karşılaşmaların yapışkan somutluğunu" göz ardı ettiği için, ön cephesinden gayrısı yok, bir uydurmacadan ibaret bilgi katedralleri kurabiliriz.

Hedefe daha yaklaşan sorular soralım; sıradüzeni siyasi matrisimizin bir parçası olarak kabul ettiğimizde, sınıf fik-

riyle nasıl verimli bir tartışmaya gireceğiz? Sınıf safi ekonomik bir konum mudur, yoksa toplumsal, siyasal ve kültürel hatlar boyunca bir tabakalanma demeye de gelir mi? "Sınıfı" bir sıradüzen biçimi olarak kavramsallaştırdığımızda tam olarak ne ifade ediyoruz? Marksist tasarının aksine anarşizm, daha derin bir görü için gereken bileşenleri sezgisel olarak bir araya getiriyor. Bunun için de:

Fabrikanın, hatta pazar yerinin ötesine, ailedeki, eğitim sistemindeki, topluluktaki, insanların doğal dünyayla ilişkisindeki sıradüzenli ilişkilere bakıyor. Devlete, bürokrasiye ve partiye sinmiş sıradüzenli ilişkileri de unutmuyor. Bu nedenle, ekolojik yıkım, cinsiyetçilik, etnik baskı, toplulukların dağılması meseleleri anarşizmin kendi yaralarıdır, yoksa kuramsal bünyesine raptiyelenmesi, ekonomist, sınıf odaklı bakış açısına uysun diye eğilip bükülmesi gereken sorunlar olarak görmez bunları. Hatta dillendirmek için toplum gündeminde yer etmesini falan da beklememiştir. (Bookchin 1996, 28)

Bütün bunlar bizi, bir tarafta merkezileşmenin bir tarafta merkezsizleşmenin, bir tarafta özerk bir tarafta yetkeci siyasetin, bir tarafta yatay coğrafyaların bir tarafta sıradüzenli coğrafyaların bulunduğu yol ayrımına geri götürüyor. Harvey'in (2012b) son çalışması da Marksist ve anarşistler arasındaki klasik ayrımı ortaya koyuyor. Marksistler devrim sonrası durumdan proletarya hakimiyetinde bir devletin çıkmasını istiyor ve bunun en sonunda sönüp gideceğini tasavvur ediyor, anarşistler ise bunu boş laftan ibaret görüyor, ama ortalığı yangın yerine çevirebilecek cinsinden. Tarih Marksistlerin istediğinin olmayacağını bize açıkça gösterdi, elimizde kala kala, ortadan kaldırılması için yola çıkılan bütün o şiddet ve sıradüzenin bir tekrarı kaldı. Neden olmadı peki? Yanıtı Harvey'e bakarak verebiliriz; Marksistler (özerklik yanlısı Marksistleri hariç tutalım), kendilerini sıradüzeni açıktan reddeden ama zımnen kabul eden bir düşünme tarzına hapsettiği için. Bunun sebebi de şu: Marksizm bir siyaset felse-

fesi yöntemi olarak son derece sınırlı, sınıf merkezli bir bakış açısına sahip, gözü ekonomik sömürüden başka bir şey görmediği için de sermaye birikimiyle özdeş ve onu besleyen bir sürü hakimiyet tarzı olduğunun farkında değil. Feminizmde son dönemde yaşanan gelişmelerin Marksizmin en ilerici akımları olan neo ve post çeşitlemelerini dahi gölgede bıraktığı bir nokta bu, ayrıca Emma Goldman'ın ([1917]1969) da kabul ettiği üzere, kesişimselliğiyle feminizm tasarıları (Valentine 2007) ve bütünselliğiyle anarşizm işte bu yüzden mükemmel yatak arkadaşları.

Peki ya etik? Harvey (2006, 411) "etiği (özelde toplumsal adaleti) ya da hakları (örneğin kent hakkını) mücadele alanları olarak reddediyor değilim, amma velakin sınıf ve sınıf mücadelesi atıflarının içini boşaltan, siyasetten arınmış bir coğrafyaya karşıyım," diyor. Anarşizm tanım itibariyle – önemini reddetmemekle birlikte – sınıf sömürüsünün ötesine geçerek, bütün yetkenin kaynağı olarak gördüğü sıradüzenli hakimiyetin tarihsel önemine odaklanır (Bookchin 1996). Harvey, coğrafyanın siyasetten kopmasına ağıt yakıyor yakmasına ama, son derece dar siyasi içeriğe sahip bir coğrafyaya; siyasetin ancak tek bir şekilde, sıradüzenli biçimde var olabileceğini öne süren sınırlı, ölçeksel bir coğrafya anlayışına katkıda bulunuyor. Sıradüzenli örgütlenme biçimlerinin gerekli olduğu, ya da örgütlenmenin zaten bu demek olduğu şeklindeki ağaçsı düşünce, ancak devlet ve toplumun eşanlamlı olduğu fikri kadar kabul edilebilir, ama ne denli yanlış olursa olsun, bu anlayış devlet merkezli düşünce vasıtasıyla akademiye kanser gibi yayılmış durumda. Açık alanda gizlenen merkezsiz ve özerk siyasetin gündelik mekanlarına dair böylesine bir bilinçsizlik aslında beklenmesi gereken bir durum, çünkü yetkenin kendisi de bir hakim-gösteren, bir point de capiton; ekonomi politik imgelemi sıradüzenin merkezci mantığına tabi kılmaya çalıştığı, "bilinmeyen bilgiyi" reddettiği ölçüde hayatta kalabiliyor ancak. Öte yandan, şimdiye kadar anlaşılmış olması gerektiği üzere, neoli-

beralizmin ve Marksizmin ötesinde bir dünya, devletin ötesinde bir örgütlenme ve sıradüzensiz bir coğrafya var, bunların hepsi de, "ancak özerk olanın özerkliği planlayabileceğini, yaratabileceğini ve bunun üzerinden örgütlenebileceğini" (Bey 1991b, 100) kabul ettiğimiz an mümkün hale geliyor.

Bu farkındalık anında bakışımızı ufka çeviriyoruz; sabit bir ucu, durağan bir bucağı olmayan, ya da Dean'in (2012a) öne sürdüğü üzere, aslen bir ayrım noktası anlamına gelmeyen ufka... Biz ona yaklaştıkça uzaklaşır ufuk, bir yön, bir gelecek sunar, ama hiçbir şekilde hareketimizi kısıtlamak üzere açmaz ağzını (Purcell 2013). Meseleye bu şekilde bakınca Dean'in hakkını vermek gerek; ufuk deneyimizi şekillendirir. Amma velakin, öncücülük ve parti siyasetine dönüşten bahis açtığı an, yine gidip o Arşimetçi kaldıraca yaslanmaya çalışıyor; ne ki kaldıraç Dean'in ufkun bir olanaklılık siyaseti olarak dile getirdiği mesajı takdir edememesinin ağırlığı altında paramparça oluyor. Zira ufuk ne bir ölçeksel epistemoloji ne dikey yapılandırılmış bir gerçeklik; temel bir ilişkisellik deneyimi ve ifadesi o... Ufkun güzelliğini etiğimize katarak, özgürlüğünü coğrafyalarımıza örerek, içkinliğini uzkurgucu bir araç şeklinde, bir yaşam tarzı olarak yaşayarak, siyasete dair bir mecaz olarak ufkun ontolojik ilkelerine kulak vermemiz gerekiyor. Mekansal özgürlük vaadinin yerine gelmesi, anarşist bir coğrafyanın gerçeğe dönüşmesi için, kendimiz güzelleşmeli, bizatihi ufuk olmalıyız. Güzellik çirkinin kalbine korku salar; tek bir gözü kara eylem koca devi zangır zangır titretmeye yetiyorsa, birlikte, umudu ete kemiğe büründürür gibi bir araya geldiğimizde, neden dizlerinin üstüne çökertemeyelim ki?

Kaynakça

Abbey, Edward. 1989. A Voice Crying in the Wilderness (Vox Clamantis in Deserto): Notes from a Secret Journal. New York: St. Martin's Press.

Agamben, Giorgio. 1998. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Çev: Daniel Heller Roazen. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press.

———. 2000. Means without End: Notes on Politics. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agnew, John. 1994. "The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory." Review of International Political Economy 1, no. 1: 53–80.

———. 2009. Globalization and Sovereignty. Lanham, Md.: Roman and Littlefield.

Amin, Ash. 2007. "Re-thinking the Urban Social." City 11, no 1: 100–114.

Amsden, Jon. 1978. "Industrial Collectivization under Workers' Control: Catalonia, 1936–1939." Antipode 10: 99–114.

Amster, Randall. 2008. Lost in Space: The Criminalization, Globalization, and Urban Ecology of Homelessness. El Paso, Tex.: LFB.

———. 2010. "Anarchism and Nonviolence: Time for a 'Complementary of Tactics.'" http://wagingnonviolence.org/feature/anarchism-and-nonviolence-time-for-a-complementarity-of-tactics/.

Amster, Randall, Abraham DeLeon, Luis Fernandez, Anthony J. Nocella, ve Deric Shannon, der. 2009. Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy. New York: Routledge.

Anderson, Ben. 2006. "Becoming and Being Hopeful: Towards a Theory of Affect." Environment and Planning D: Society and Space 24: 733–52.

Anderson, Ben ve Colin McFarlane. 2011. "Assemblage and Geography." Area 43: 124–27.

Anderson, Benedict. 1991. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.

———. 2005. Under Three Flags: Anarchism and the Anti-colonial Imagination. London: Verso.

Anderson, Jon. 2004. "Spatial Politics in Practice: The Style and Substance of Environmental Direct Action." Antipode 36: 106–25.

Angus, Ian. 2008. "The Myth of the Tragedy of the Commons." Monthly Review, Ağustos 28. http://mrzine.monthlyreview.org/2008/angus250808.html.

Arat, Zehra F. 1991. Democracy and Human Rights in Developing Countries. Boulder: Lynne Rienner.

Arefi, Mahyar ve William R. Meyers. 2003. "What Is Public about Public Space: The Case of Visakhapatnam, India." Cities 20: 331–39.

Arendt, Hannah. (1958) 1998. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1963. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. New York: Viking.

———. 1970. On Violence. New York: Harcourt.

Archer, Julian P. W. 1997. The First International in France, 1864–1872: Its Origins, Theories, and Impact. Lanham, Md.: University Press of America.

Atkinson, Rowland. 2003. "Domestication by Cappuccino or a Revenge on Urban Space? Control and Empowerment in the Management of Public Spaces." Urban Studies 40, no. 9: 1829–43.

Autonomous Geographies Collective. 2010. "Beyond Scholar Activism: Making Strategic Interventions inside and outside the Neoliberal University." ACME: An International E-Journal for Critical Geographies 9: 245–75.

Bailie, William. 1906. Josiah Warren, the First American Anarchist: A Sociological Study. Boston: Small, Maynard.

Bakunin, Michael. (1872) 2002. "The International and Karl Marx." In Bakunin on Anarchism, der: Sam Dolgoff, 286–320. Montreal: Black Rose.

———. (1873) 1953. "Criticism of Marxism." In The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism, der: Grigorij Petrovic Maximoff, 283–89. New York: Free Press.

———. (1873) 2002. Statism and Anarchy. Cambridge: Cambridge University Press.

———. (1882) 2010. God and the State. Whitefish, Mont.: Kessinger.

Baldelli, Giovanni. 1971. Social Anarchism. New Brunswick, N.J.: Transaction.

Baldwin, Roger. 2005. "Note for 'Anarchism: Its Philosophy and Ideal.'" Kropotkin's Revolutionary Pamphlets, der: Roger Baldwin, 114. Whitefish, Mont.: Kessinger.

Barclay, Harold. 1982. People without Government: An Anthropology of Anarchy. London: Kahn and Averill.

Barker, Adam J. ve Jenny Pickerill. 2012. "Radicalizing Relationships to and through Shared Geographies: Why Anarchists Need to Understand Indigenous Connections to Land and Place." Antipode 44: 1705–25.

Barnes, Trevor. 2009. "Quantitative Revolution." International Encyclopedia of Human Geography, der: Rob Kitchin ve Nigel Thrift, 33–38. Amsterdam: Elsevier.

Barnes, Trevor J. ve Claudio Minca. 2013. "Nazi Spatial Theory: The Dark Geographies of Carl Schmitt and Walter Christaller." Annals of the Association of American Geographers 103, no. 3: 669–87.

Barnett, Clive. 2004a. "Deconstructing Radical Democracy: Articulation, Representation, and Being-with-Others." Political Geography 23, no. 5: 503–28.

———. 2004b. "Media, Democracy, and Representation: Disembodying the Public." Spaces of Democracy: Geographical Perspectives on Citizenship, Participation, and Representation, der: Clive Barnett ve Murray Low, 185–206. London: Sage.

———. 2009. "Violence and Publicity: Constructions of Political Responsibility after 9/11." Critical Review of Social and Political Philosophy 12, no. 3: 353–75.

Barnett, Clive ve Murray Low, der. 2004. Spaces of Democracy: Geographical Perspectives on Citizenship, Participation, and Representation. London: Sage.

Bar On, Bat-Ami. 2002. The Subject of Violence: Arendtean Exercises in Understanding. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Barry, Andre, Thomas Osborne ve Nikolas Rose, der. 1996. Foucault and Political Reason: Liberalism, Neoliberalism, and Rationalities of Government. Chicago: University of Chicago Press.

Bellegarrigue, Anselme. 1848. L'Anarchie, Journal de l'Ordre. http://kropot.free.fr/ Bellegarrigue-A02.htm.

———. (1850) 2005. "Anarchy Is Order." In From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939), Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas, 1. cilt, der: Robert Graham, 58–60. Montreal: Black Rose.

Benjamin, Walter. (1921) 1986. "Critique of Violence." Walter Benjamin, Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings, der: Peter Demetz, 277–300. New York: Schocken.

Berlin, Isaiah. 1963. Karl Marx. Oxford: Oxford University Press.

Bey, Hakim. 1991a. Immediatism. Oakland, Calif.: AK Press.

———. 1991b. TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism. New York: Autonomedia.

Bhagat, Alex ve Lize Mogel. 2008. An Atlas of Radical Cartography. New York: Journal of Aesthetics and Protest Press.

Biehl, Janet ve Murray Bookchin. 1997. The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism., Montreal: Black Rose.

Bill, James A. 1973. "Political Violence and Political Change: A Conceptual Commentary." Violence as Politics: A Series of Original Essays, der: Herbert Hirsch ve David C. Perry, 220–31. New York: Harper and Row.

Billig, Michael. 1995. Banal Nationalism. London: Sage.

Blake, William. (1803) 2008. "Auguries of Innocence." The Complete Poetry and Prose of William Blake, der: David V. Erdman, 490–93. Berkeley: University of California Press.

Blunt, Alison ve Jane Wills. 2000. Dissident Geographies: An Introduction to Radical Ideas and Practice. London: Pearson Education.

Boggs, Carl. 1977. "Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control." Radical America 11, no. 6: 12.

Bohm, David. 2003. "The Super Implicate Order." The Essential David Bohm, der: Lee Nichol, 139–57. London: Routledge.

Bonanno, Alfred M. 1996. The Anarchist Tension. London: Elephant Editions.

Bondi, Liz. 1996. "Gender, Class, and Urban Space: Public and Private Space in Contemporary Urban Landscapes." Urban Geography 19, no. 2: 160–85.

Bookchin, Murry. (1962) 1974. Our Synthetic Environment. New York: Harper and Row.

———. (1965) 1978. "Ecology and Revolutionary Thought." Antipode 10: 21–32.

———. (1971) 2004. Post-scarcity Anarchism. Oakland, Calif.: AK Press.

———. (1982) 2005. The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy. Oakland, Calif.: AK Press.

———. 1990a. The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism. Montreal: Black Rose.

———. 1990b. Remaking Society: Pathways to a Green Future. London: South End Press.

———. 1992. Urbanization without Cities: The Rise and Decline of Citizenship. Montreal: Black Rose.

———. 1994. "A Meditation on Anarchist Ethics." The Raven: Anarchist Quarterly 7: 328–46.

———. 1996. "Anarchism: Past and Present." Reinventing Anarchy, Again, der: Howard J. Ehrlich, 19–30. Edinburgh: AK Press.

Bourdieu, Pierre. 2001. Masculine Domination. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Brand, Ulrich ve Markus Wissen. 2005. "Neoliberal Globalization and the Internationalization of Protest: A European Perspective." Antipode 37: 9–17.

Breitbart, Myrna Margulies. 1975. "Impressions of an Anarchist Landscape." Antipode 7: 44–49.

———. 1978a. "Anarchist Decentralism in Rural Spain, 1936–1939: The Integration of Community and Environment." Antipode 10: 83–98.

———. 1978b. "Introduction." Antipode 10: 1–5.
———. 1981. "Peter Kropotkin, the Anarchist Geographer." Geography, Ideology, and Social Concern, der: David R. Stoddart, 134–53. Oxford: Blackwell.
———. 1990. "Calling up the Community: Exploring the Subversive Terrain of Urban Environmental Education." Contemporary Issues in Geography and Education 3: 94–112.
———. 2009. "Anarchism/Anarchist Geography." International Encyclopedia of Human Geography, der: Rob Kitchin ve Nigel Thrift, 108–15. Amsterdam: Elsevier.
Brenner, Neil. 1999. "Beyond State-Centrism? Space, Territoriality, and Geographical Scale in Globalization Studies." Theory and Society 28: 39–78.
Brenner, Neil ve Nik Theodore. 2002. "Cities and the Geographies of 'Actually Existing Neoliberalism.'" Antipode 34: 349–79.
———, der. 2003. Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe. Oxford: Blackwell.
Brown, Gavin. 2007. "Mutinous Eruptions: Autonomous Spaces of Radical Queer Activism." Environment and Planning A 39, no. 11: 2685–98.
Brown, Susan. 1996. "Beyond Feminism: Anarchism and Human Freedom." Reinventing Anarchy, Again, der: Howard J. Ehrlich, 149–55. Edinburgh: AK Press.
Butler, Judith. 1997. Excitable Speech: A Politics of the Performative. London: Routledge.
———. 2001. "Bodies in Alliance and the Politics of the Street." European Institute for Progressive Cultural Policies. http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en.
———. 2004. Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence. New York: Verso.
Butler, Ruth ve Sophia Bowlby. 1997. "Bodies and Spaces: An Exploration of Disabled People's Experiences of Public Space." Environment and Planning D: Society and Space 15: 411–33.
Byrne, Jason ve Jennifer Wolch. 2009. "Nature, Race, and Parks: Past Research and Future Directions for Geographic Research." Progress in Human Geography 33: 743–65.
Calhoun, Craig. 1997. "Nationalism and the Public Sphere." Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy, der: Jeff Weintraub ve Kumar Krishan, 75–102. Chicago: University of Chicago Press.
———. 1998. "Community without Propinquity Revisited: Communication Technology and the Transformation of the Urban Public Sphere." Social Inquiry 68, no. 3: 373–97.
Call, Lewis. 2002. Postmodern Anarchism. Oxford: Lexington.
Carey, George W. 1978. "The Vessel, the Deed, and the Idea: Anarchists in Paterson, 1895–1908." Antipode 10: 46–58.
Carlsson, Chris. 2008. Nowtopia: How Pirate Programmers, Outlaw Bicyclists, and Vacant-Lot Gardeners Are Inventing the Future Today! Oakland, Calif.: AK Press.
Carlsson, Chris ve Francesca Manning. 2010. "Nowtopia: Strategic Exodus?" Antipode 42: 924–53.
Carr, Stephen, Mark Francis, Leanne G. Rivlin ve Andrew M. Stone. 1992. Public Space. Cambridge: Cambridge University Press.
Carson, Rachel. (1962) 2002. Silent Spring. New York: Houghton Mifflin.
Castells, Manuel. 2000. The Rise of Network Society. Malden, Mass.: Blackwell.
Castree, Noel. 2006. "David Harvey's Symptomatic Silence." Historical Materialism 14, no. 4: 35–57.
Castree, Noel ve Bruce Braun, der. 2001. Social Nature: Theory Practice and Politics. Oxford: Blackwell.
Castree, Noel, David Featherstone ve Andrew Herod. 2008. "Contrapuntal Ge-

ographies: The Politics of Organizing across Sociospatial Difference." The Sage Handbook of Political Geography, der: Kevin R. Cox, Murray Low ve Jennifer Robinson, 305–21. London: Sage.

Cavanaugh, William T. 2009. The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflicts. Oxford: Oxford University Press.

Chatterton, Paul. 2002. "'Squatting Is Still Legal, Necessary and Free': A Brief Intervention in the Corporate City." Antipode 34: 1–7.

———. 2005. "Making Autonomous Geographies: Argentina's Popular Uprising and the 'Movimiento de Trabajadores Desocupados' (Unemployed Workers Movement)." Geoforum 36, no. 5: 545–61.

———. 2006. "'Give up Activism' and Change the World in Unknown Ways, or, Learning to Walk with Others on Uncommon Ground." Antipode 38: 259–81.

Chomsky, Noam. 2012. Occupy. 1. cilt, New York: Zuccotti Park.

Chouinard, Vera. 1994. "Reinventing Radical Geography: Is All That's Left Right?" Environment and Planning D: Society and Space 12: 2–6.

Clark, John P. 1984. The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature, and Power. Montreal: Black Rose.

———. 1997. "The Dialectical Social Geography of Elisée Reclus." Philosophy and Geography 1: Space, Place, and Environmental Ethics, der: Andrew Light ve Jonathan M. Smith, 117–42. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

———. 2009. "Reclus, E." In International Encyclopedia of Human Geography, der: Rob Kitchin ve Nigel Thrift, 107–10. Amsterdam: Elsevier.

———. 2013. The Impossible Community: Realizing Communitarian Anarchism. New York: Bloomsbury.

Clark, John P. ve Camille Martin, der. 2004. Anarchy, Geography, Modernity: The Radical Social Thought of Élisée Reclus. Oxford: Lexington Books.

Clastres, Pierre. (1989) 2007. Society against the State: Essays in Political Anthropology. New York: Zone Books.

Cleaver, Harry. 1992. "Kropotkin, Self-Valorization, and the Crisis of Marxism." Rus Bilimler Akademisi tarafından düzenlenen Pyotr Alekseyeviç Kropotkin Konferansında sunulan bildiri. http://libcom.org/library/kropotkin-self-valorization-crisis-marxism.

Clough, Nathan L. 2012. "Emotion at the Center of Radical Politics: On the Affective Structures of Rebellion and Control." Antipode 44: 1667–86.

Clough, Nathan ve Renata Blumberg. 2012. "Toward Anarchist and Autonomist Marxist Geographies." ACME: An International E-Journal for Critical Geographies 11: 335–51.

Cockburn, Cynthia. 2004. "The Continuum of Violence: A Gender Perspective on War and Peace." Sites of Violence: Gender and Conflict Zones, der: Wenona Mary Giles ve Jennifer Hyndman, 24–44. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Stanley ve Laurie Taylor. 1992. Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance to Everyday Life. 2. ed. London: Routledge.

Cohn, Jesse. 2010. "This Is No Social Crisis (Just Another Tricky Day for You): Anarchist Representations of Crisis." On yedinci Charles F. Fraker Konferansında sunulan bildiri ("The Turning Point: Crisis and Disaster"), Ann Arbor, Mich.

Collective Autonomy Research Group. 2014. "The Anarchist Commons." Ephemera: Theory and Politics in Organization 14: 879–900.

Collinge, Chris. 2006. "Flat Ontology and the Deconstruction of Scale: A Response to Marston, Jones, and Woodward." Transactions of the Institute of British Geographers 31, no. 2: 244–51.

Colson, Daniel. 2001. Petit Leisure Philosophique de l'Anarchisme de Proudhon a' Deleuze. Paris: Librairie Générale Française.

Comte-Sponville, André. 2007. The Little Book of Atheist Spirituality. New York: Viking.

Cook, Ian. 1990. "Anarchist Alternatives: An Introduction." Contemporary Issues in Geography and Education 3: 9–21.

Cook, Ian ve David Pepper. 1990. "Editorial: Anarchism." Contemporary Issues in Geography and Education 3: 5–8.

Crampton, Jeremy W. ve Stuart Elden, der. 2007. Space, Knowledge, and Power: Foucault and Geography. Burlington, Vt.: Ashgate.

Crane, Nicholas J. 2012. "Are 'Other Spaces' Necessary? Associative Power at the Dumpster." ACME: An International E-Journal for Critical Geographies 11: 352–72.

Crang, Mike. 2000. "Public Space, Urban Space, and Electronic Space: Would the Real City Please Stand Up?" Urban Studies 37, no. 2: 307–17.

Cresswell, Tim. 2013. Geographic Thought: A Critical Introduction. Malden, Mass.: John Wiley.

CrimethInc. Ex-Workers' Collective. 2008. Expect Resistance: A Field Manual. Salem, Mass.: CrimethInc.

CrimethInc. Writers' Bloc. 2013. "Anarchism and the English Language." http://www.crimethinc.com/texts/recentfeatures/language.php.

Critchley, Simon. 2004. "True Democracy: Marx, Political Subjectivity, and Anarchic Meta-politics," Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack, der: Lars Tønder ve Lasse Thomassen: 219–35. Manchester: Manchester University Press.

———. 2007. Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance. London: Verso.

Cumbers, Andrew, Gesa Helms ve Kate Swanson. 2010. "Class, Agency, and Resistance in the Old Industrial City." Antipode 42: 46–73.

Cumbers, Andrew, Paul Routledge ve Corinne Nativel. 2008. "The Entangled Geographies of Global Justice Networks." Progress in Human Geography 32, no. 2: 183–201.

Curran, Giorel ve Morgan Gibson. 2013. "WikiLeaks, Anarchism, and Technologies of Dissent." Antipode 45: 294–314.

Dabashi, Hamid. 2012. The Arab Spring: The End of Postcolonialism. London: Zed.

Dahl, Robert A. 1971. Polyarchy: Participation and Opposition. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Dahlman, Carl ve Gearóid Ó Tuathail. 2005. "The Legacy of Ethnic Cleansing: The International Community and the Returns Process in Post-Dayton Bosnia–Herzegovina." Political Geography 24, no. 5: 569–99.

Davidson, Joyce, Liz Bondi ve Mick Smith, der. 2007. Emotional Geographies. Aldershot, U.K.: Ashgate.

Davies, Paul. 1993. The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World. New York: Simon and Schuster.

Day, Richard. 2005. Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements. Ann Arbor, Mich.: Pluto.

Dean, Jodi. 2003. "Why the Net Is Not a Public Sphere." Constellations 10: 95–112.

———. 2012a. The Communist Horizon. London: Verso.

———. 2012b. "Interview with Jodi Dean." Röp: Michael Schapira. http://www.full-stop.net/2012/11/14/interviews/michael-schapira/jodi-dean/.

———. 2013. "What Is to Be Done with the Actually Existing Marxist Left? An Interview with Jodi Dean." Röp: Ross Wolfe. http://platypus1917.org/2013/03/01/what-is-to-be-done-with-the-actually-existing-marxist-left-an-interview-with-jodi-dean/.

de Cleyre, Voltairine. 1901. The First Mayday: The Haymarket Speeches 1895–1910. Orkney, U.K.: Cienfuegos Press.

Debord, Guy. (1967) 1994. Society of the Spectacle. New York: Zone.

DeLanda, Manuel. 2002. Intensive Science and Virtual Philosophy. New York: Continuum.

Del Casino, Vincent J. ve Christine L. Jocoy. 2008. "Neoliberal Subjectivities, the 'New' Homelessness, and Struggles over Spaces of/in the City." Antipode 40: 192–99.

Deleuze, Gilles. (1968) 2005. Difference and Repetition. New York: Continuum.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. 1987. A Thousand Plateaus. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, Jacques. (1967) 2001. Writing and Difference. 2. ed. London: Routledge.

Diamond, Larry. 1993. "Introduction: Political Culture and Democracy." Political Culture and Democracy in Developing Countries, der: Larry Diamond, 1–33. Boulder, Colo.: Lynne Rienner.

Dollar, David ve Aart Kraay. 2002. "Growth Is Good for the Poor." Journal of Economic Growth 7, no. 3: 195–225.

Dominick, Brian A. 1995. Animal Liberation and Social Revolution: A Vegan Perspective on Anarchism or an Anarchist Perspective on Veganism. Syracuse, N.Y.: Critical Mess Media.

Driver, Felix. 2001. Geography Militant: Cultures of Exploration and Empire. Oxford: Blackwell.

Dryzek, John S. 2000. Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations. Oxford: Oxford University Press.

Dugatkin, Lee Alan. 2011. The Prince of Evolution: Peter Kropotkin's Adventures in Science and Politics. Seattle, Wash.: CreateSpace.

Duménil, Gérard ve Dominique Lévy. 2011. The Crisis of Neoliberalism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Dunbar, Gary. 1978. "Élisée Reclus, Geographer and Anarchist." Antipode 10: 16–21.

Duncan, Nancy. 1996. "Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private Spaces." Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality, der: Nancy Duncan, 127–45. London: Routledge.

Durkheim, Emile. (1915) 2008. The Elementary Forms of the Religious Life. New York: Dover.

Ealham, Chris. 2010. Anarchism and the City: The Revolution and Counter-revolution in Barcelona, 1898–1937. Oakland, Calif.: AK Press.

Einstein, Albert. 2003. Bite-Size Einstein: Quotations on Just about Everything from the Greatest Mind of the Twentieth Century. 2. ed. Der: Jerry Mayer ve John P. Holms. London: Gramercy.

Eley, Geoff. 1992. "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century." Habermas and the Public Sphere, der: Craig Calhoun, 289–339. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Engels, Fredrick. (1872) 1978. "On Authority." The Marx-Engels Reader, der: Robert C. Tucker, 730–33. New York: W. W. Norton.

England, Kim. 2003. "Towards a Feminist Political Geography." Political Geography 22, no. 6: 611–16.

England, Kim ve Kevin Ward, der. 2007. Neoliberalization: States, Networks, Peoples. Oxford: Blackwell.

Enrenberg, John. 1996. Proudhon and His Age. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.

Entrikin, J. Nicholas. 2002. "Perfectibility and Democratic Place-making." Progress: Geographical Essays, der: Robert D. Sack, 97–112. Baltimore: Johns Hopkins

University Press.
Epstein, Barbara. 2001. "Anarchism and the Anti-Globalization Movement." Monthly Review 53. http://monthlyreview.org/2001/09/01/anarchism-and-the-anti-globalization-movement.
Escobar, Arturo. 2004. "Development, Violence, and the New Imperial Order." Development 47: 15–21.
Featherstone, David. 2008. Resistance, Space, and Political Identities: The Making of Counter-global Networks. Oxford: Blackwell.
Federici, Silvia. 2004. Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation. New York: Autonomedia.
Ferrell, Jeff. 2001. Tearing down the Streets: Adventures in Urban Anarchy. New York: Palgrave.
———. 2012. "Anarchy, Geography, and Drift." Antipode 44: 1687–704.
Ferretti, Federico. 2011. "The Correspondence between Élisée Reclus and Peter Kropotkin as a Source for the History of Geography." Journal of Historical Geography 37, no. 5: 216–22.
———. 2013. "'They Have the Right to Throw Us Out': Élisée Reclus' New Universal Geography." Antipode 45: 1337–55.
Feyerabend, Paul. 2010. Against Method. 4. ed. London: Verso.
Fleming, Marie. 1988. The Geography of Freedom: The Odyssey of Elisée Reclus. Montreal: Black Rose.
Flint, Colin. 2001. "A TimeSpace for Electoral Geography: Economic Restructuring, Political Agency, and the Rise of the Nazi Party." Political Geography 20, no. 3: 301–29.
Folke, Steen. 1972. "Why a Radical Geography Must Be Marxist." Antipode 4: 13–18.
Foucault, Michel. (1970) 2002. The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences. New York: Routledge.
———. 1982. "The Subject and Power." Critical Inquiry 8: 777–95.
———. 1996. Foucault Live (Interviews, 1961–1984). Der: Sylvère Lotringer, Lysa Hochroth ve John Johnston. New York: Semiotext(e).
Fraser, Nancy. 1990. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." Social Text 25: 56–80.
Freire, Paulo. (1970) 2000. Pedagogy of the Oppressed. New York: Continuum.
Freund, Peter. 2001. "Bodies, Disability, and Spaces: The Social Model and Disabling Spatial Organizations." Disability and Society 16: 689–706.
Friedman, Thomas L. 1999. The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization. New York: Farrar, Strauss, and Giroux.
———. 2005. The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century. New York: Farrar, Strauss, and Giroux.
Fukuyama, Francis. 1992. The End of History and the Last Man. New York: Free Press.
Galois, Bob. 1976. "Ideology and the Idea of Nature: The Case of Peter Kropotkin." Antipode 8: 1–16.
Galtung, Johan. 1996. Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization. London: Sage.
Garcia-Ramon, Maria Dolores. 1978. "The Shaping of a Rural Anarchist Landscape: Contributions from Spanish Anarchist Theory." Antipode 10: 71–82.
Gautney, Heather. 2009. "Between Anarchism and Autonomist Marxism." Working USA 12, no. 3: 467–87.
Gibson-Graham, Julie Katherine. 1996. The End of Capitalism (as We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy. Cambridge: Blackwell.

———. 2008. "Diverse Economies: Performative Practices for 'Other Worlds.'" Progress in Human Geography 32: 613–32.

Giddens, Anthony. 1999. The Third Way: The Renewal of Social Democracy. Malden, Mass.: Polity.

Giroux, Henry A. 2004. The Terror of Neoliberalism: Authoritarianism and the Eclipse of Democracy. Boulder, Colo.: Paradigm.

Glassman, Jim. 1999. "State Power beyond the 'Territorial Trap': The Internationalization of the State." Political Geography 18: 669–96.

———. 2002. "From Seattle (and Ubon) to Bangkok: The Scales of Resistance to Corporate Globalization." Environment and Planning D: Society and Space 20, no. 5: 513–33.

———. 2006. "Primitive Accumulation, Accumulation by Dispossession, Accumulation by 'Extra-Economic' Means." Progress in Human Geography 30: 608–25.

Godlewska, Anne ve Neil Smith, der. 1994. Geography and Empire. Oxford: Blackwell.

Godwin, William. (1793) 1976. Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on Modern Morals and Happiness. London: Penguin.

Goheen, Peter G. 1998. "Public Space and the Geography of the Modern City." Progress in Human Geography 22, no. 4: 479–96.

Goldberg, David T. 2009. The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism. Oxford: Blackwell.

Golden, Lester. 1978. "The Libertarian Movement in Contemporary Spanish Politics." Antipode 10: 114–18.

Goldman, Emma. 1916. "The Philosophy of Atheism." Mother Earth. http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/goldman/philosophyatheism.html.

———. 1917. "Anarchism: What It Really Stands For." Mother Earth. http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/goldman/aando/anarchism.html.

———. (1917) 1969. Anarchism and Other Essays. New York: Dover.

———. (1923) 1996. Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader. Der: Alix Kates Shulman. New York: Humanity.

———. (1923) 2003. My Disillusionment in Russia. Mineola, N.Y.: Dover.

———. 2006. Vision on Fire: Emma Goldman on the Spanish Revolution. Der: David Porter. Oakland, Calif.: AK Press.

Gordon, Uri. 2012. "Afterword: Anarchist Geographies and Revolutionary Strategies." Antipode 44: 1742–51.

Goss, Jon. 1996. "Disquiet on the Waterfront: Reflections on Nostalgia and Utopia in the Urban Archetypes of Festival Marketplaces." Urban Geography 17, no. 3: 221–47.

Gouldner, Alvin W. 1982. "Marx's Last Battle: Bakunin and the First International." Theory and Society 11, no. 6: 853–84.

Graeber, David. 2002. "The New Anarchists." New Left Review 13: 61–73.

———. 2004. Fragments of an Anarchist Anthropology. Chicago: Prickely Paradigm.

———. 2007. Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire. Oakland, Calif.: AK Press.

———. 2009a. "Anarchism, Academia, and the Avant-Garde." Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy, der: Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis Fernandez, Anthony J. Nocella ve Deric Shannon, 103–12. London: Routledge.

———. 2009b. Direct Action: An Ethnography. London: AK Press.

Graham, Robert, der. 2005. From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939). Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas, 1. cilt. Montreal: Black Rose.

Gregory, Derek. 2004. The Colonial Present. Malden, Mass.: Blackwell.
———. 2010. "War and Peace." Transactions of the Institute of British Geographers 35: 154–86.
Grillo, Trina. 1995. "Anti-Essentialism and Intersectionality: Tools to Dismantle the Master's House." Berkeley Women's Law Journal 10: 16–30.
Guérin, Daniel. 2005. No Gods, No Masters: An Anthology of Anarchism. Oakland, Calif.: AK Press.
Habermas, Jürgen. 1989. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Hagman, Tobias ve Benedikt Korf. 2012. "Agamben in the Ogaden: Violence and Sovereignty in the Ethiopian–Somali Frontier." Political Geography 31: 205–14.
Halfacree, Keith. 1999. "'Anarchy Doesn't Work Unless You Think about It': Intellectual Interpretation and DIY Culture." Area 31, no. 3: 209–320.
———. 2004. "'I Could Only Do Wrong': Academic Research and DIY Culture." Radical Theory/Critical Praxis: Making a Difference beyond the Academy?, der: Duncan Fuller ve Rob Kitchin, 68–78. Kelowna, B.C.: Praxis.
Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives." Feminist Studies 14: 575–99.
———. 1991. Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge.
Hardin, Garrett. 1968. "The Tragedy of the Commons." Science 162: 1243–48.
Hardt, Michael ve Antonio Negri. 2000. Empire. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
———. 2004. Multitude: War and Democracy in the Age of Empire. London: Penguin.
Hardy, Dennis. 1990. "The Anarchist Alternative: A History of Community Experiments in Britain." Contemporary Issues in Geography and Education 3: 35–51.
Harris, Cole. 2004. "How Did Colonialism Dispossess? Comments from an Edge of Empire." Annals of the Association of American Geographers 94: 65–182.
Hart, Gillian. 2008. "The Provocations of Neoliberalism: Contesting the Nation and Liberation after Apartheid." Antipode 40: 678–705.
Harvey, David. 1972. "Revolutionary and Counter Revolutionary Theory in Geography and the Problem of Ghetto Formation." Antipode 4: 1–13.
———. 1973. Social Justice and the City. London: Edward Arnold.
———. 1982. The Limits to Capital. Oxford: Blackwell.
———. 1996. Justice, Nature, and the Geography of Difference. Cambridge: Blackwell.
———. 1999. "Considerations on the Environment of Justice." Global Ethics and Environment, der: Nicholas Low, 109–30. London: Routledge.
———. 2000. Spaces of Hope. Edinburgh: Edinburgh University Press.
———. 2003. The New Imperialism. Oxford: Oxford University Press.
———. 2005. A Brief History of Neoliberalism. Oxford: Oxford University Press.
———. 2006. "The Geographies of Critical Geography." Transactions of the Institute of British Geographers 31: 409–12.
———. 2009. Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom. New York: Columbia University Press.
———. 2011. "The Future of the Commons." Radical History Review 109: 101–7.
———. 2012a. "Interview with David Harvey." Röp: Matt Mahon. http://www.thewhitereview.org/interviews/interview-with-david-harvey/.
———. 2012b. Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution. London: Verso.

———. 2013. Paris, Capital of Modernity. London: Routledge.
Harvey, David ve Donna Haraway. 1995. "Nature, Politics, and Possibilities: A Debate and Discussion with David Harvey and Donna Haraway." Environment and Planning D: Society and Space 13: 507–27.
Hastings, Justin. 2009. "Geographies of State Failure and Sophistication in Maritime Piracy Hijackings." Political Geography 28: 213–23.
Hawking, Stephen ve Leonard Mlodinow. 2010. The Grand Design. New York: Bantam.
Haworth, Robert H., der. 2012. Anarchist Pedagogies: Collective Actions, Theories, and Critical Reflections on Education. Oakland, Calif.: PM Press.
Hee, Limin ve Giok Ling Ooi. 2003. "The Politics of Public Space Planning in Singapore." Planning Perspectives 18: 79–103.
Heidegger, Martin. 1971. "Martin Heidegger: An Interview." Listening 6 (Winter): 35–38.
Hénaff, Marcel ve Tracy B. Strong. 2001. "Conclusion: Public Space, Virtual Space, and Democracy." Public Space and Democracy, der: Marcel Hénaff ve Tracy B. Strong, 221–31. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Herod, Andrew. 2011. Scale. New York: Routledge.
Herod, Andrew ve Luis Aguiar. 2006. "Introduction: Cleaners and the Dirty Work of Neoliberalism." Antipode 38: 425–34.
Hewitt, Kenneth. 2001. "Between Pinochet and Kropotkin: State Terror, Human Rights, and the Geographers." Canadian Geographer 45, no. 3: 338–55.
Heynen, Nik. 2010. "Cooking up Non-violent Civil-Disobedient Direct Action for the Hungry: 'Food Not Bombs' and the Resurgence of Radical Democracy in the US." Urban Studies 47: 1225–40.
Heynen, Nik ve Jason Rhodes. 2012. "Organizing for Survival: From the Civil Rights Movement to Black Anarchism through the Life of Lorenzo Kom'boa Ervin." ACME: An International E-Journal for Critical Geographies 11: 393–412.
Hodkinson, Stuart ve Paul Chatterton. 2006. "Autonomy in the City? Reflections on the Social Centres Movement in the UK." City 10, no. 3: 305–15.
Hoffmann, Banesh ve Helen Dukas. 1972. Albert Einstein: Creator and Rebel. London: Plume.
Holland, Edward. 2011. "Barack Obama's Foreign Policy, Just War, and the Irony of Political Geography." Political Geography 30, no. 2: 59–60.
Holloway, John. 2002. Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today. London: Pluto.
Hooper, Barbara. 2008. "Dialegesthai: Towards a Posttranscendent Politics—or, Let's Talk about Bodies." Environment and Plannning, Series A 40: 2562–77.
Horner, G. M. 1978. "Kropotkin and the City: The Socialist Ideal in Urbanism." Antipode 10: 33–45.
Howell, Philip. 1993. "Public Space and the Public Sphere: Political Theory and the Historical Geography of Modernity." Environment and Planning D: Society and Space 11: 303–22.
Hubbard, Phil. 2001. "Sex Zones: Intimacy, Citizenship, and Public Space." Sexualities 4: 51–72.
Huston, Shaun. 1997. "Kropotkin and Spatial Social Theory: Unfolding an Anarchist Contribution." Anarchist Studies 5: 109–30.
Huxley, Thomas H. 1888. "The Struggle for Existence: A Programme." The Nineteenth Century 23 (February): 161–80.
Hyams, Edward. 1979. Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind, and Works. London: J. Murray.
Iadicola, Peter ve Anson Shupe. 2003. Violence, Inequality, and Human Freedom.

Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
Ince, Anthony. 2010a. "Organizing Anarchy: Spatial Strategy, Prefiguration, and the Politics of Everyday Life." Doktora Tezi, Queen Mary, University of London, Coğrafya Bölümü.
———. 2010b. "Whither Anarchist Geography?" New Perspectives on Anarchism, der: Nathan Jun and Shane Wahl, 281–302. Lanham, Md.: Lexington.
———. 2012. "In the Shell of the Old: Anarchist Geographies of Territorialisation." Antipode 44: 1645–66.
Invisible Committee. 2009. The Coming Insurrection. Los Angeles, Calif.: Semiotext(e).
Iveson, Kurt. 2003. "Justifying Exclusion: The Politics of Public Space and the Dispute over Access to McIvers Ladies' Baths, Sydney." Gender, Place, and Culture 10, no. 3: 215–28.
Jensen, Derrick. 2006. Endgame, The Problem of Civilization, 1. cilt. New York: Seven Stories.
Jessop, Bob. 2007. State Power: A Strategic-Relational Approach. Cambridge: Polity.
Jessop, Bob, Neil Brenner ve Martin Jones. 2008. "Theorizing Sociospatial Relations." Environment and Planning D: Society and Space 26, no. 3: 389–401.
Jiwani, Yasmin. 2011. "Pedagogies of Hope: Counter Narratives and Anti-disciplinary Tactics." Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies 33, no. 4: 333–53.
Johnson, Blair T. ve Marcella H. Boynton. 2010. "Putting Attitudes in Their Place: Behavioral Prediction in the Face of Competing Variables." The Psychology of Attitudes and Attitude Change, der: Joseph P. Forgas, Joel Cooper ve William D. Crano, 19–38. New York: Psychology Press.
Johnston, Ron. 2001. "Out of the 'Moribund Backwater': Territory and Territoriality in Political Geography." Political Geography 20, no. 6: 677–93.
———. 2006. "The Politics of Changing Human Geography's Agenda: Textbooks and the Representation of Increasing Diversity." Progress in Human Geography 31: 286–303.
Jonas, Andrew E. G. 2006. "Pro Scale: Further Reflections on the 'Scale Debate' in Human Geography." Transactions of the Institute of British Geographers 31, no. 3: 399–406.
Jones, John Paul, Keith Woodward ve Sallie A. Marston. 2007. "Situating Flatness." Transactions of the Institute of British Geographers 32, no. 2: 264–76.
Jones, Martin. 2009. "Phase Space: Geography, Relational Thinking, and Beyond." Progress in Human Geography 33, no. 4: 487–506.
Kaiser, Robert ve Elena Nikiforova. 2008. "The Performativity of Scale: The Social Construction of Scale Effects in Narva, Estonia." Environment and Planning D: Society and Space 26: 537–62.
Kalyvas, Andreas. 2010. "An Anomaly? Some Reflections on the Greek December 2008." Constellations 17, no. 2: 351–65.
Katsiaficas, George. 2006. The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life. Oakland, Calif.: AK Press.
Katz, Cindi. 2001. "On the Grounds of Globalization: A Topography for Feminist Political Engagement." Signs 26: 1213–34.
Keane, John. 2004. Violence and Democracy. Cambridge: Cambridge University Press.
Kearns, Gerry. 2004. "The Political Pivot of Geography." The Geographical Journal 170, no. 4: 337–46.
———. 2009a. Geopolitics and Empire: The Legacy of Halford Mackinder. Ox-

ford: Oxford University Press.
———. 2009b. "Kropotkin." International Encyclopedia of Human Geography, der: Rob Kitchin ve Nigel Thrift, 56–58. Amsterdam: Elsevier.
Keighren, Innes M. 2010. Bringing Geography to Book: Ellen Semple and the Reception of Geographical Knowledge. London: Tauris.
Keith, Michael. 1997. "Street Sensibility? Negotiating the Political by Articulating the Spatial." The Urbanization of Injustice, der: Andy Merrifield ve Erik Swyngedouw, 137–60. New York: New York University Press.
Kindon, Sara, Rachel Pain ve Mike Kesby, der. 2007. Participatory Action Research Approaches and Methods: Connecting People, Participation, and Place. London: Routledge.
Kingfisher, Catherine. 2007. "Spatializing Neoliberalism: Articulations, Recapitulations (a Very Few) Alternatives." Neoliberalization: States, Networks, Peoples, der: Kim England ve Kevin Ward, 195–222. Malden, Mass.: Blackwell.
Kinna, Ruth. 1992. "Kropotkin and Huxley." Politics 12, no. 2: 41–47.
Kobayashi, Audrey. 2009. "Geographies of Peace and Armed Conflict: Introduction." Annals of the Association of American Geographers 99: 819–26.
Kohl, Benjamin. 2006. "Challenges to Neoliberal Hegemony in Bolivia." Antipode 38: 304–26.
Kohli, Atul. 2004. State-Directed Development: Political Power and Industrialization in the Global Periphery. Cambridge: Cambridge University Press.
Koopman, Sara. 2011. "Alter-Geopolitics: Other Securities Are Happening." Geoforum 42, no. 3: 274–84.
Kothari, Rajni. 2005. Rethinking Democracy. New Delhi: Orient Longman.
Kropotkin, Peter. (1880) 2005. "The Spirit of Revolt." Kropotkin's Revolutionary Pamphlets, der: Roger N. Baldwin, 34–44. Whitefish, Mont.: Kessinger.
———. 1885. "What Geography Ought to Be." The Nineteenth Century 18 (Aralık): 940–56.
———. (1885) 1992. Words of a Rebel. Montreal: Black Rose.
———. 1887. "The Coming Anarchy." The Nineteenth Century CXXVI (Ağustos), 149–64.
———. (1887) 2002. "Anarchist Communism: Its Basis and Principles." Peter Kropotkin, Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings, der: Roger N. Baldwin, 44–78. New York: Dover.
———. (1892) 2011. The Conquest of Bread. New York: Dover.
———. 1897. "The State: Its Historic Role." http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/ kropotkin/state/state_toc.html.
———. 1898. "Anarchist Morality." http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/ kropotkin/AM/anarchist_morality.html.
———. (1898) 2002. "Anarchism: Its Philosophy and Ideal." Peter Kropotkin, Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings, der: Roger N. Baldwin, 114–45. New York: Dover.
———. (1902) 2008. Mutual Aid: A Factor in Evolution. Charleston, S.C.: Forgotten.
———. (1908) 1995. "Modern Science and Anarchism." Peter Kropotkin, Evolution and Environment, der: George Woodcock, 15–110. Montreal: Black Rose.
———. 1910. "Anarchism." Encyclopedia Britannica. http://dwardmac.pitzer.edu /anarchist_archives/kropotkin/britanniaanarchy.html.
———. (1912) 1994. Fields, Factories, and Workshops. Montreal: Black Rose.
Lacan, Jacques. (1977) 2001. Écrits: A Selection Life. New York: Routledge.
Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe. 2001. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. 2. ed. New York: Verso.

Lacoste, Yves. 1976. La Geographie, ça Sert d'Abord, a Faire la Guerre [Coğrafya Aslen Savaş İçindir]. Paris: Francois Maspero.

Landauer, Gustav. (1910) 2005. "Destroying the State by Creating Socialism." From Anarchy to Anarchism (300 CE to 1939), Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas, 1. cilt, der: Robert Graham, 164–66. Montreal: Black Rose.

Larner, Wendy. 2000. "Neo-Liberalism: Policy, Ideology, Governmentality." Studies in Political Economy 63: 5–25.

Lauria, Mickey. 1978. "The Anarchist Seminar? USG Newsletter." Union of Socialist Geographers 3, no. 3: 2–6.

Lawson, Victoria. 2009. "Instead of Radical Geography, How about Caring Geography?" Antipode 41: 210–13.

Le Billon, Philippe. 2008. "Corrupting Peace? Peacebuilding and Post-conflict Corruption." International Peacekeeping 15, no. 3: 344–61.

Lees, Lynn Hollen. 1994. "Urban Public Space and Imagined Communities in the 1980s and 1990s." Journal of Urban History 20, no. 4: 443–65.

Lefebvre, Henri. (1958) 2008. Critique of Everyday Life. 3 cilt. London: Verso.

———. 1984. Everyday Life in the Modern World. New Brunswick, N.J.: Transaction.

———. 1991. The Production of Space. Oxford: Blackwell.

Leier, Mark. 2006. Bakunin: The Creative Passion. New York: Thomas Dune.

Leitner, Helga ve Byron Miller. 2007. "Scale and the Limitations of Ontological Debate: A Commentary on Marston, Jones and Woodward." Transactions of the Institute of British Geographers 32: 116–25.

Leitner, Helga, Jamie Peck ve Eric S. Sheppard, der: 2007. Contesting Neoliberalism Urban Frontiers. New York: Guilford Press.

Lemke, Thomas. 2001. "'The Birth of Bio-Politics': Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality." Economy and Society 30, no. 2: 190–207.

Levinas, Emmanuel. 1979. Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. 1. cilt. New York: Springer Science and Business Media.

Lewis, Tom. 2000. "Marxism and Nationalism." International Socialist Review 13. http://www.isreview.org/issues/13/marxism_nationalism_part1.shtml.

Lim, Kean Fan. 2012. "What You See Is (Not) What You Get? The Taiwan Question, Geo-economic Realities, and the 'China Threat' Imaginary." Antipode 44: 1348–73.

Lummis, C. Douglas. 1996. Radical Democracy. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

MacKinnon, Danny. 2011. "Reconstructing Scale: Towards a New Scalar Politics." Progress in Human Geography 35: 21–36.

MacLaughlin, Jim Mac. 1986. "State-Centered Social Science and the Anarchist Critique: Ideology in Political Geography." Antipode 18: 11–38.

Malatesta, Errico. (1897) 1977. Errico Malatesta: His Life and Ideas. Der: Vernon Richards. London: Freedom Press.

———. 1924. Democracy and Anarchy. http://theanarchistlibrary.org/library/errico-malatesta-democracy-and-anarchy.

Malm, Andreas ve Shora Esmailian. 2013. "Ways in and out of Vulnerability to Climate Change: Abandoning the Mubarak Project in the Northern Nile Delta, Egypt." Antipode 45: 474–92.

Mamadouh, Virginie. 2011. "Forum on the 2011 'Arab Spring'—Introduction." The Arab World Geographer 14, no. 2: 111–15.

Mann, Michael. 2005. The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing. Cambridge: Cambridge University Press.

Mannin, Ethel. (1944) 2009. "The Will to Dream." The Emergence of the New Anarchism (1939–1977), Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas, 2. Cilt, der: Robert Graham, 72–75. Montreal: Black Rose.

Marks, Brian. 2012. "Autonomist Marxist Theory and Practice in the Current Crisis." ACME: An International E-Journal for Critical Geographies 11: 467–91.

Marshall, Peter. 1992. Demanding the Impossible: A History of Anarchism. London: HarperCollins.

Marston, Sallie A., John Paul Jones ve Keith Woodward. 2005. "Human Geography without Scale." Transactions of the Institute of British Geographers 30, no. 4: 416–32.

Marx, Karl. (1847) 2013. The Poverty of Philosophy. Charleston: Forgotten Books.

———. (1867) 1976. A Critique of Political Economy, Capital V, 1. cilt, New York: Vintage.

———. (1888) 1994. "Theses on Feuerbach." Selected Writings: Karl Marx, der: Lawrence H. Simon, 98–101. Indianapolis, Ind.: Hackett.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. (1848) 2002. The Communist Manifesto. London: Penguin.

Massey, Doreen. 1994. Space, Place, and Gender. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 2004. "The Political Challenge of Relational Space: Introduction to the Vega Symposium." Geografiska Annaler: Series B, Human Geography 86, no. 3.

———. 2005. For Space. London: Sage.

Maxwell, Barry ve Raymond Craib, eds. 2015. No Gods, No Masters, No Peripheries: Global Anarchisms. Oakland, Ca.: PM Press.

May, Todd. 1994. The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism. University Park: Penn State University Press.

———. 2008. The Political Thought of Jacques Ranciere: Creating Equality. University Park: Penn State University Press.

———. 2009a. "Anarchism from Foucault to Rancière." Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy, der: Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis Fernandez, Anthony J. Nocella ve Deric Shannon, 11–17. London: Routledge.

———. 2009b. "Democracy Is Where We Make It: The Relevance of Jacques Rancière." Symposium (Canadian Journal of Continental Philosophy) 13: 3–21.

McCann, Eugene. 1999. "Race, Protest, and Public Space: Contextualizing Lefebvre in the U.S. City." Antipode 31: 163–84.

McCormack, Derek P. 2003. "An Event of Geographical Ethics in Spaces of Affect." Transactions of the Institute of British Geographers 28, no. 4: 488–507.

McKay, Iain. 2008. An Anarchist FAQ. 1. cilt, Oakland, Calif.: AK Press.

———. 2011. "Proudhon and Marx." Property Is Theft! A Pierre-Joseph Proudhon Anthology, der: Iain McKay, 67–78. Oakland, Calif.: AK Press.

Megoran, Nick. 2007. The War on Terror: How Should Christians Respond? Nottingham, U.K.: Inter-Varsity Press.

———. 2008. "Militarism, Realism, Just War, or Nonviolence? Critical Geopolitics and the Problem of Normativity." Geopolitics 13, no. 3: 473–97.

———. 2010. "Towards a Geography of Peace: Pacific Geopolitics and Evangelical Christian Crusade Apologies." Transactions of the Institute of British Geographers 35: 382–98.

———. 2011. "War and Peace? An Agenda for Peace Research and Practice in Geography." Political Geography 30: 178–89.

———. 2013. "On (Christian) Anarchism and (Non)Violence: A Response to Si-

mon Springer." Space and Polity 18: 97–105.
Miles, Malcolm. 2002. "After the Public Realm: Spaces of Representation, Transition and Plurality." International Journal of Art Design Education 19, no. 3: 253–61.
Milstein, Cindy. 2000. "Reclaim the Cities: From Protest to Popular Power." https://archive.org/details/al_Cindy_Milstein_Reclaim_the_Cities_From_Protest_to_Popular_Power_a4.
Mitchell, Don. 1996. "Political Violence, Order, and the Legal Construction of Public Space: Power and the Public Forum Doctrine." Urban Geography 17, no. 2: 152–78.
———. 2003a. "The Liberalization of Free Speech: Or, How Protest in Public Space Is Silenced." Stanford Agora 4: 1–45.
———. 2003b. The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space. New York: Guilford.
Mitchell, Don ve Lynn A. Staeheli. 2006. "Clean and Safe? Property Redevelopment, Public Space, and Homelessness in Downtown San Diego." The Politics of Public Space, der: Setha Low ve Neil Smith, 143–75. London: Routledge.
Mitchell, Timothy. 2002. Rule of Experts: Egypt, Techno-politics, Modernity. Berkeley: University of California Press.
Mohaghegh, Jason B. ve Seema Golestaneh. 2011. "Haunted Sound: Nothingness, Movement, and the Minimalist Imagination." Environment and Planning D: Society and Space 29, no. 3: 485–98.
Monmonier, Mark. 1996. How to Lie with Maps. Chicago: University of Chicago Press.
Moore, Adam. 2008. "Rethinking Scale as a Geographical Category: From Analysis to Practice." Progress in Human Geography 32: 203–25.
Morris, Brian. 2003. Kropotkin: The Politics of Community. Amherst, N.Y.: Humanity.
Mouffe, Chantal. 2000. The Democratic Paradox. New York: Verso.
———. 2004. "For an Agonistic Public Sphere." Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack, der: Lars Tønder ve Lasse Thomassen, 123–32. Manchester, U.K.: Manchester University Press.
———. 2006. The Return of the Political. New York: Verso.
Mudu, Pierpaolo. 2012. "At the Intersection of Anarchists and Autonomists: Autogestioni and Centri Sociali." ACME: An International E-Journal for Critical Geographies 11: 413–38.
Mueller, Tadzio. 2003. "Empowering Anarchy: Power, Hegemony, and Anarchist Strategy." Anarchist Studies 11, no. 2: 122–49.
Nadler, Steven. 2011. A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Negri, Antonio. 1989. The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century. Cambridge: Polity.
Newman, Janis. 1990. "Emma Goldman: Anarcho-feminist." Contemporary Issues in Geography and Education 3: 27–30.
Newman, Saul. 2001. From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power. Oxford: Lexington.
———. 2007. "Anarchism, Poststructuralism, and the Future of Radical Politics." SubStance 36: 3–19.
———. 2010. The Politics of Postanarchism. Edinburgh: Edinburgh University Press.
———. 2011. "Postanarchism and Space: Revolutionary Fantasies and Autonomous Zones." Planning Theory 10: 344–65.
Nolin, Catherine. 2010. "'Geography That Breaks Your Heart': Feminist Geog-

raphy from/to the Peripheries." Suzanne Mackenzie Memorial Lecture presented to the Canadian Association of Geographers Annual Conference, Regina, Canada.

Notes from Nowhere. 2003. We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism. London: Verso.

O'Brien, Richard. 1992. Global Financial Integration: The End of Geography. New York: Council on Foreign Relations.

Olstad, Tyra A. 2010. "Here There Be Dragons: Experiencing Terrae Incognitae." Focus on Geography 53, no. 2: 59–64.

O'Neil, Mary, Lou. 2002. "Youth Curfews in the United States: The Creation of Public Spheres for Some Young People." Journal of Youth Studies 5: 49–68.

Ong, Aihwa. 2007. "Neoliberalism as a Mobile Technology." Transactions of the Institute of British Geographers 32: 3–8.

Orwell, George. 1993. A Collection of Essays. San Diego, Calif.: Harcourt.

Ostrom, Elinor. 1990. Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action. Cambridge: Cambridge University Press.

Parker, Martin. 2009. "Angelic Organization: Hierarchy and the Tyranny of Heaven." Organization Studies 30, no. 11: 1281–99.

Parekh, Bhikhu C. 1981. Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy. London: Macmillan.

Peck, Jamie. 2001. "Neoliberalizing States: Thin Policies/Hard Outcomes." Progress in Human Geography 25: 445–55.

———. 2003. "Geography and Public Policy: Mapping the Penal State." Progress in Human Geography 27: 222–32.

———. 2010. Constructions of Neoliberal Reason. Oxford: Oxford University Press.

Peck, Jamie ve Adam Tickell. 2002. "Neoliberalizing Space." Antipode 34: 380–404.

Peet, Richard. 1975. "For Kropotkin." Antipode 7: 42–43.

———. 1977. "The Development of Radical Geography in the United States." Progress in Human Geography 1: 240–63.

———. 1978. "The Geography of Human Liberation." Antipode 10: 119–34.

Pepper, David. 1990. "Geography and the Landscapes of Anarchistic Visions of Britain: The Example of Morris and Kropotkin." Contemporary Issues in Geography and Education 3: 63–79.

Peters, Michael A. 2001. Poststructuralism, Marxism, and Neoliberalism: Between Theory and Politics. New York: Roman and Littlefield.

Pickerill, Jenny ve Paul Chatterton. 2006. "Notes towards Autonomous Geographies: Creation, Resistance and Self Management as Survival Tactics." Progress in Human Geography 30: 1–17.

Pile, Steve. 2009. "Emotions and Affect in Recent Human Geography." Transactions of the Institute of British Geographers 35: 5–20.

Pissaria, Bill. 1978. "Why Study Anarchism? USG Newsletter." Union of Socialist Geographers 3, no. 3: 6–10.

Plath, Sylvia. 1998. The Colossus and Other Poems. New York: Vintage.

Pleyers, Geoffrey. 2011. Alter-globalization: Becoming Actors in a Global Age. Cambridge: Polity.

Popke, Jeff. 2009. "Geography and Ethics: Non-representational Encounters, Collective Responsibility and Economic Difference." Progress in Human Geography 33: 81–90.

Porter, Philip W. 1978. "Anarchytecture for Our Time: USG Newsletter." Union of Socialist Geographers 3, no. 3: 10–14.

Proctor, James D. 2005. "Ethics in Geography: Giving Moral Form to the Geog-

raphical Imagination." Area 30: 8–18.
Proudhon, Pierre-Joseph. (1840) 2008. What Is Property? or, An Inquiry into the Right and Principle of Government. Charleston, S.C.: Forgotten.
———. 1846. "Proudhon to Marx. Lyon, 17 May." http://www.marxists.org/reference/subject/economics/proudhon/letters/46_05_17.htm.
———. (1851) 2007. General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century. New York: Cosimo.
———. (1864) 2005. "Manifesto of Sixty Workers from the Seine Department (17 February 1864)." No Gods, No Masters: An Anthology of Anarchism, der: Daniel Guérin, 103–10. Oakland, Calif.: AK Press.
———. (1865) 2011. "Appendix: The Theory of Property." Property Is Theft: A Pierre-Joseph Proudhon Anthology, der: Iain McKay, 775–84. Oakland, Calif.: AK Press.
Purcell, Mark. 2008. Recapturing Democracy: Neoliberalization and the Struggle for Alternative Urban Futures. London: Routledge.
———. 2012. "Gramsci Is Not Dead: For a 'both/and' Approach to Radical Geography." ACME: An International E-Journal for Critical Geographies 11: 512–24.
———. 2013. The Down-Deep Delight of Democracy. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
Rancière, Jacques. 1999. Disagreement: Politics and Philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press.
———. 2001. "Ten Theses on Politics." Theory and Event 5.
———. 2006. The Politics of Aesthetics. London: Continuum.
Rankin, Bill. 2003. "Radical Cartography." http://www.radicalcartography.net/.
Rapley, John. 2004. Globalization and Inequality: Neoliberalism's Downward Spiral. Boulder, Colo.: Lynne Rienner.
Rapoport, David C. ve Leonard Weinberg. 2001. Introduction to The Democratic Experience and Political Violence, der: David C. Rapoport ve Leonard Weinberg. Portland, Oreg.: Frank Cass.
Rapp, John A. 2012. Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China. London: Continuum.
Reclus, Élisée. 1884. "An Anarchist on Anarchy." Contemporary Review 45: 627–41.
———. 1894. The Earth and Its Inhabitants: The Universal Geography. 1. cilt, London: J. S. Virtue.
———. 1901. "On Vegetarianism." Humane Review. http://dwardmac.pitzer.edu/ Anarchist_Archives/bright/reclus/onvegetarianism.html.
———. 1905. L'Homme et la Terre. 1. cilt, Paris: Librairie Universelle.
———. n.d. "Why Anarchists Don't Vote." Mother Earth. http://dwardmac.pitzer.edu/ Anarchist_Archives/bright/reclus/dontvote.html.
Richards, Vernon. 1995. Lessons of the Spanish Revolution, 1936–1939. 3. ed. London: Freedom.
Rigby, Andrew. 1990. "Lessons from Anarchistic Communes." Contemporary Issues in Geography and Education 3, no. 3: 52–62.
Robinson, Jennifer. 2006. Ordinary Cities: Between Modernity and Development. London: Routledge.
Rocker, Rudolf. (1956) 2005. The London Years. Nottingham, U.K.: Five Leaves.
———. 1981. "Marx and Anarchism." The Poverty of Statism: Anarchism vs. Marxism: A Debate (Bukharin, Fabbri, Rocker), der: Albert Meltzer, çev: Paul Sharkey, 75–93. Orkney, U.K.: Cienfuegos Press.
Rouhani, Farhang. 2012a. "Anarchism, Geography, and Queen Space-Making: Building Bridges over Chasms We Create." ACME: An International E-Journal for Cri-

tical Geographies 11: 373–92.

———. 2012b. "Practice What You Teach: Placing Anarchism in and out of the Classroom." Antipode 44: 1726–41.

Rousselle, Duane ve Süreyya Evren. 2011. Post-anarchism: A Reader. New York: Pluto.

Routledge, Paul. 1998. "Anti-Geopolitics: Introduction." The Geopolitics Reader, der: Gearóid Ó Tuathail, Simon Dalby ve Paul Routledge, 245–55. London: Routledge.

———. 2003a. "Anti-geopolitics." A Companion to Political Geography, der: John A. Agnew, Katharyne Mitchell ve Gerard Toal, 236–48. Oxford: Blackwell.

———. 2003b. "Convergence Space: Process Geographies of Grassroots Globalization Networks." Transactions of the Institute of British Geographers 28: 333–49.

———. 2009a. "Relational Ethics of Struggle." Radical Theory/Critical Praxis: Making a Difference beyond the Academy?, der: Duncan Fuller ve Rob Kitchin, 79–91. Kelowna, B.C.: Praxis.

———. 2009b. "Towards a Relational Ethics of Struggle: Embodiment, Affinity, and Affect." Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology to Anarchy in the Academy, der: Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis Fernandez, Anthony J. Nocella ve Deric Shannon, 82–92. New York: Routledge.

Routledge, Paul, Andrew Cumbers ve Corinne Nativel. 2007. "Grassrooting Network Imaginaries: Relationality, Power, and Mutual Solidarity in Global Justice Networks." Environment and Planning A 39: 2575–92.

Ruddick, Susan. 1996. "Constructing Difference in Public Spaces: Race, Class, and Gender as Interlocking Systems." Urban Geography 17, no. 2: 132–51.

Russell, Bertie, Andre Pusey ve Paul Chatterton. 2011. "What Can an Assemblage Do? Seven Propositions for a More Strategic and Politicized Assemblage Thinking." City 15, no. 5: 577–83.

Ryan, Michael. 1989. Politics and Culture: Working Hypothesis for a Post-revolutionary Society. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Said, Edward. 1993. Culture and Imperialism. New York: Knopf.

———. 2003. Orientalism. 25. yıl baskısı. New York: Vintage.

Sayer, Andrew. 2003. "(De)commodification, Consumer Culture, and Moral Economy." Environment and Planning D: Society and Space 21: 341–57.

Scheper-Hughes, Nancy ve Philippe Bourgois. 2004. "Introduction: Making Sense of Violence." Violence in War and Peace, der: Nancy Scheper-Hughes ve Philippe Bourgois, 1–31. Malden, Mass.: Blackwell.

Schmitter, Philippe C. ve Terry Lynn Karl. 1993. "What Democracy Is . . . and Is Not." The Global Resurgence of Democracy, der: Larry Jay Diamond ve Marc F. Plattner, 39–52. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Scott, James C. 1990. Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. New Haven, Conn.: Yale University Press.

———. 2009. The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia. New Haven, Conn.: Yale University Press.

———. 2012. Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Sennett, Richard. 1992. The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life. New York: W. W. Norton.

Seoane, José. 2004. "Rebellion, Dignity, Autonomy and Democracy: Shared Voices from the South." Antipode 36: 383–91.

Sharp, Joanne. 2007. "Geography and Gender: Finding Feminist Political Geographies." Progress in Human Geography 31, no. 3: 381–87.

Sharp, Joanne, Paul Routledge, Chris Philo ve Ronan Paddison. 2000. "Entang-

lements of Power: Geographies of Domination/Resistance." Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance, der: Joanne Sharp, Paul Routledge, Chris Philo ve Ronan Paddison, 1–42. London: Routledge.

Shirlow, Peter ve Lorraine Dowler. 2010. "'Wee Women No More': Female Partners of Republican Political Prisoners in Belfast." Environment and Planning A 42, no. 2: 384–99.

Sidaway, James D. 2000. "Postcolonial Geographies: An Exploratory Essay." Progress in Human Geography 24, no. 4: 591–612.

Slater, David. 2004. Geopolitics and the Post-colonial: Rethinking North–South Relations. Malden, Mass.: Blackwell.

Smith, Adrian, Alison Stenning ve Katie Willis, der. 2009. Social Justice and Neoliberalism: Global Perspectives. London: Zed.

Smith, Michael P. 2001. Transnational Urbanism. Oxford: Blackwell.

Smith, Neil. 2005. The Endgame of Globalization. New York: Routledge.

———. 2010. "The Revolutionary Imperative." Antipode 41: 50–65.

Smith, Neil ve Setha Low. 2006. "Introduction: The Imperative of Public Space." The Politics of Public Space, der: Setha Low ve Neil Smith, 1–16. London: Routledge.

Smith, Woodruff D. 1986. The Ideological Origins of Nazi Imperialism. Oxford: Oxford University Press.

Soja, Edward W. 1996. Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places. Oxford: Blackwell.

Sorkin, Michael. 1992. "Introduction: Variations on a Theme Park." Variations on a Theme Park: The New American City and the End of Public Space, der: Michael Sorkin, xi–xv. New York: Hill and Wang.

Sparke, Mathew. 2013. "From Global Dispossession to Local Repossession: Towards a Worldly Cultural Geography of Occupy Activism." The New Companion to Cultural Geography, der: Jamie Winders ve Richard Schein, 387–408. Oxford: Blackwell.

Spinoza, Benedictus de. (1677) 2001. Ethics. Hertfordshire, U.K.: Wordsworth.

Springer, Simon. 2008. "The Nonillusory Effects of Neoliberalisation: Linking Geographies of Poverty, Inequality, and Violence." Geoforum 39: 1520–25.

———. 2009. "Culture of Violence or Violent Orientalism? Neoliberalisation and Imagining the 'Savage Other' in Post-transitional Cambodia." Transactions of the Institute of British Geographers 34: 305–19.

———. 2010a. Cambodia's Neoliberal Order: Violence, Authoritarianism, and the Contestation of Public Space. London: Routledge.

———. 2010b. "Neoliberal Discursive Formations: On the Contours of Subjectivation, Good Governance, and Symbolic Violence in Post-transitional Cambodia." Environment and Planning D: Society and Space 28: 931–50.

———. 2010c. "Neoliberalism and Geography: Expansions, Variegations, Formations." Geography Compass 4: 1025–38.

———. 2011. "Violence Sits in Places? Cultural Practice, Neoliberal Rationalism, and Virulent Imaginative Geographies." Political Geography 30: 90–98.

———. 2012a. "Neoliberalising Violence: Of the Exceptional and the Exemplary in Coalescing Moments." Area 44: 136–43.

———. 2012b. "Neoliberalism as Discourse: Between Foucauldian Political Economy and Marxian Poststructuralism." Critical Discourse Studies 9: 133–47.

———. 2013. "Illegal Evictions? Overwriting Possession and Orality with Law's Violence in Cambodia." Journal of Agrarian Change 13: 520–46.

———. 2015. Violent Neoliberalism: Development, Discourse, and Dispossession in Cambodia. New York: Palgrave Macmillan.

Springer, Simon, Heather Chi, Jeremy Crampton, Fiona McConnell, Julie Cupp-

les, Kevin Glynn, Barney Warf ve Wes Attewell. 2012a. "Leaky Geopolitics: The Ruptures and Transgressions of WikiLeaks." Geopolitics 17: 681–711.

Springer, Simon, Anthony Ince, Jenny Pickerill, Gavin Brown ve Adam J. Barker. 2012b. "Reanimating Anarchist Geographies: A New Burst of Color." Antipode 44: 1591–604.

Staeheli, Lynne A. ve Albert Thompson. 1997. "Citizenship, Community, and Struggles for Public Space." Professional Geographer 49: 28–38.

Stirner, Max. (1845) 1993. The Ego and Its Own: The Case of the Individual against Authority. London: Rebel.

Sundberg, Juanita. 2007. "Reconfiguring North–South Solidarity: Critical Reflections on Experiences of Transnational Resistance." Antipode 39: 144–66.

Sussia, Judith. 2010. Anarchism and Education: A Philosophical Perspective. Oakland, Calif.: PM Press.

Swyngedouw, Erik. 1997. "Neither Global nor Local: 'Glocalisation' and the Politics of Scale." Spaces of Globalisation: Reasserting the Power of the Local, der: Kevin Cox, 137–66. New York: Guilford.

———. 2011. "Interrogating Post-democratization: Reclaiming Egalitarian Political Spaces." Political Geography 30, no. 7: 370–80.

Taylor, Peter J. 1991a. "The Crisis of the Movements: The Enabling State as Quisling." Antipode 23: 214–28.

———. 1991b. "The Geography of Freedom: The Odyssey of Élisée Reclus." Book review. Urban Studies 28: 658–60.

———. 1994. "The State as Container: Territoriality in the Modern World-System." Progress in Human Geography 18: 151–62.

———. 1996. "Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to New Spaces." Environment and Planning A 28: 1917–27.

ten Bos, Rene. 2009. "Towards an Amphibious Anthropology: Water and Peter Sloterdijk." Environment and Planning D: Society and Space 27: 73–86.

Thien, Deborah. 2005. "After or beyond Feeling? A Consideration of Affect and Emotion in Geography." Area 37, no. 4: 450–54.

Thomas, Paul. 1980. Karl Marx and the Anarchists. London: Routledge.

Thomassen, Lasse. 2005. "Reading Radical Democracy: A Commentary on Clive Barnett." Political Geography 24, no. 5: 631–39.

Thoreau, Henry David. (1854) 2004. Walden. New Haven, Conn.: Yale University Press.

———. 2006. Thoreau and the Art of Life. Der: Roderick MacIver. North Ferrisburg, Vt.: Heron Dance.

Thrift, Nigel. 2007. Non-representational Theory: Space, Politics, Affect. London: Routledge.

Tilly, Charles. 2003. Politics of Collective Violence. Cambridge: Cambridge University Press.

Tolstoy, Leo. (1869) 2006. War and Peace. Çev: Anthony Briggs. London: Penguin.

———. (1894) 2004. The Kingdom of God Is within You. Whitefish, Mont.: Kessinger.

———. 1900. "On Anarchy." http://tolstoyandpeace.wordpress.com/tolstoy-on-non-violence/on-anarchy-1900/.

———. (1900) 2004. The Slavery of Our Times. Whitefish, Mont.: Kessinger.

Trapese Collective. 2007. Do It Yourself: A Handbook for Changing the World. London: Pluto.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. Friction: An Ethnography of Global Connection. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Tucker, Benjamin Ricketson. 1883. "Karl Marx as Friend and Foe." Liberty 2: 9–35. http://libertarian-labyrinth.org/liberty/02–09.pdf 17.

———. (1897) 2005. Instead of a Book by a Man Too Busy to Write One: A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism. Colorado Springs, Colo.: Ralph Myles.

———. 1926. "Passive Resistance." Individual Liberty, der: Clarence Lee Swartz, 69–73. New York: Vanguard.

Turpin, Jennifer E. ve Lester R. Kurtz, der. 1996. The Web of Violence: From Interpersonal to Global. Urbana: University of Illinois Press.

UNDP. 2002. Human Development Report: Deepening Democracy in a Fragmented World. New York: Oxford University Press.

Valentine, Gill. 1996. "Children Should Be Seen and Not Heard: The Production and Transgression of Adults' Public Space." Urban Geography 17, no. 3: 205–20.

———. 2007. "Theorizing and Researching Intersectionality: A Challenge for Feminist Geography." The Professional Geographer 59: 10–21.

Vaneigem, Raoul. (1967) 2012. The Revolution of Everyday Life. Oakland, Calif.: PM Press.

Verter, Mitchell. 2010. "The Anarchism of the Other Person." New Perspectives on Anarchism, der: Nathan J. Jun ve Shane Wahl, 67–83. Lanham, Md.: Lexington.

Vieta, Marcelo. 2010. "The New Cooperativism." Affinities 4: 1–11.

Vincent, K. Steven. 1984. Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism. Oxford: Oxford University Press.

Wade, Robert Hunter. 2003. "Is Globalization Reducing Poverty and Inequality?" International Journal of Health Services 34, no. 4: 381–414.

Wainwright, Joel ve Sook-Jim Kim. 2008. "Battles in Seattle Redux: Transnational Resistance to a Neoliberal Trade Agreement." Antipode 40: 513–34.

Walker, Richard. 2004. "The Spectre of Marxism: The Return of The Limits to Capital." Antipode 36: 434–43.

Ward, Colin. (1973) 2001. Anarchy in Action. London: Freedom.

———. 1976. Housing: An Anarchist Approach. London: Freedom Press.

———. (1978) 1990. Child in the City. London: Bedford Square.

———. 1990a. "An Anarchist Looks at Urban Life." Contemporary Issues in Geography and Education 3: 80–93.

———. 1990b. Talking Houses: Ten Lectures by Colin Ward. London: Freedom.

———. 2004. Anarchism: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press.

Ward, Dana. 2010. "Alchemy in Clarens: Kropotkin and Reclus, 1977–1881." New Perspectives on Anarchism, der: Nathan Jun ve Shane Wahl, 209–26. Lanham, Md.: Lexington.

Wark, McKenzie. 2011. The Beach beneath the Street: The Everyday Life and Glorious Times of the Situationist International. London: Verso.

Warren, Bill. 1980. Imperialism: Pioneer of Capitalism. London: Verso.

Watson, Sophie. 2006. City Publics: The (Dis)enchantments of Urban Encounters. London: Routledge.

Watts, Alan. 1960. "The Nature of Consciousness." http://www.erowid.org/culture/ characters/watts_alan/watts_alan_article1.shtml.

———. 2006. Eastern Wisdom, Modern Life: Collected Talks, 1960–1969. Novato, Calif.: New World Library.

Watts, Michael J. 2004. "Antinomies of Community: Some Thoughts on Geography, Resources, and Empire." Transactions of the Institute of British Geographers 29: 195–216.

Whatmore, Sarah. 2002. Hybrid Geographies: Natures, Cultures, Spaces. Lon-

don: Sage.

White, Damian F. ve Chris Wilbert, eds. 2011. Autonomy, Solidarity, Possibility: The Colin Ward Reader. Oakland, Calif.: AK Press.

White, Richard J. ve Erika Cudworth. 2014. "Taking It to the Streets: Challenging Systems of Domination from Below." Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation, der: Anthony J. Nocella II, John Sorenson, Kim Socha ve Atsuko Matsuoka, 202–20. New York: Peter Lang.

White, Richard J. ve Colin C. Williams. 2012. "The Pervasive Nature of Heterodox Economic Spaces at a Time of Neo-liberal Crisis: Towards a 'Post-neoliberal' Anarchist Future." Antipode 44: 1625–44.

Wiles, Janine ve Audrey Kobayashi. 2009. "Equity." International Encyclopedia of Human Geography, der: Rob Kitchin ve Nigel Thrift, 580–85. Amsterdam: Elsevier.

Wilford, Justin. 2008. "Out of Rubble: Natural Disaster and the Materiality of the House." Environment and Planning D: Society and Space 26, no. 4: 647–62.

Williams, Philippa ve Fiona McConnell. 2011. "Critical Geographies of Peace." Antipode 43: 927–31.

Wilson, David ve Jared Wouters. 2003. "Spatiality and Growth Discourse: The Restructuring of America's Rust Belt Cities." Journal of Urban Affairs 25, no. 2: 123–38.

Winichakul, Thongchai. 1994. Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Wong, Yuk-Lin Renita ve Jana Vinsky. 2009. "Speaking from the Margins: A Critical Reflection on the 'Spiritual-but-Not-Religious' Discourse in Social Work." British Journal of Social Work 39, no. 7: 1343–59.

Wood, David Murakami. 2013. "What Is Global Surveillance? Towards a Relational Political Economy of the Global Surveillant Assemblage." Geopolitics 49: 317–26.

Woodward, Keith, John Paul Jones ve Sallie A. Marston. 2012. "The Politics of Autonomous Space." Progress in Human Geography 36, no. 2: 204–24.

Wright, Melissa. 2006. "Differences That Matter." David Harvey: A Critical Reader, der: Noel Castree ve Derek Gregory, 80–110. Oxford: Blackwell.

Yashar, Deborah. 2005. Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, Iris Marion. 1990. Justice and the Politics of Difference. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

———. 2000. Inclusion and Democracy. New York: Oxford University Press.

———. 2007. Global Challenges: War, Self-Determination, and Responsibility for Justice. Malden, Mass.: Polity.

Zerzan, John. 2002. Running on Emptiness: The Pathology of Civilization. Los Angeles, Calif.: Feral House.

Zinn, Howard. 2007. A Power Governments Cannot Suppress. San Francisco: City Lights Books.

Žižek, Slavoj. 1999. The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology. London: Verso.

———. 2008. Violence. New York: Picador.

COĞRAFYANIN ANARŞİST KÖKLERİ

MEKANSAL ÖZGÜRLEŞMEYE DOĞRU

SIMON SPRINGER

Coğrafyanın Anarşist Kökenleri, özgürlük arayışlarını ve günlük deneyimleri ayaklanma coğrafyalarıyla bağ kurarak tartıştırmaya çalışıyor. Anarşist coğrafyalar, özerk varlıklar arasında hiyerarşik olmayan bağlantılara izin veren kaleydoskopik mekanlar olarak, yeni bir politik hayal gücü kurar.

"... uzayda deney yapmak, insanlığın gezegendeki yerinin öyküsüdür ve şu anda devam eden organize edici deneylerin yerine geçen durağanlık ve kontrol, hayatta kalmamızın bir sonucudur. Bir şeyi yapmanın belirli bir yolunu destekleyen tekil ontolojik modlar, mekânsallığı geçici olarak birbirine bağlı olan sürekli bir değişmez topluluk olarak anlayamadıkları için coğrafyayı reddederler. Daha da kötüsü, bu tür durgun fikirler genellikle elit bir azınlığın dar görüşlü çıkarlarına uymaktadır ve dolayısıyla kolektif geri dönüşümüzü tehdit etmektedir. İhtiyaç duyulan şey, dünyamızla ve birbirimizle önemli ölçüde yeni ilişkilerin gelişmesidir."

Son derece ikna edici, sağlam ve orijinal olan *Coğrafyanın Anarşist Kökleri*'ni görmezden gelmek imkansızdır. Artık bizi devletçiliğe, kapitalizme, toplumsal cinsiyet egemenliğine, ırksal baskıya ve emperyalizme zincirleyen hiyerarşinin çürüyen, arkaik coğrafyalarını kabul edemeyiz.

Bu kitap kışkırtıcı ve kışkırtmaya ihtiyaç duyanları kışkırtacak; çünkü kriz zamanında gerçekten radikal olmanın ne olacağıyla ilgili temel varsayımları kökten değiştiriyor.





ISBN: 978-605-84698-9-1

